Pr. lect. dr. **Sorin ȘELARU**

BISERICA
LABORATOR AL ÎNVIERII

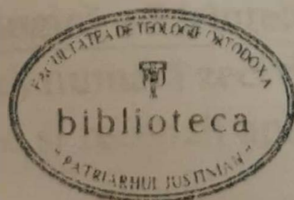
Perspective asupra eclesiologiei Părintelui Dumitru Stăniloae

BASILICA

Pr. lect. dr. **Sorin ŞELARU**

BISERICA – LABORATOR AL ÎNVIERII

Perspective asupra eclesiologiei Părintelui Dumitru Stăniloae



BASILICA
Bucureşti – 2014

Redactor:
Cristian-Iulian CIOBANU

Layout și copertă:
Daniela PASCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ŞELARU, SORIN
Biserica - laborator al învierii: perspective asupra eclesiologiei părintelui Dumitru Stăniloae / pr. Sorin Şelaru. - Bucureşti: Basilica, 2014
ISBN 978-606-8495-99-6

23

ISBN 978-606-8495-99-6

www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

INTRODUCERE

Omul și opera

Părintele Dumitru Stăniloae este cel mai subtil și profund teolog ortodox contemporan. Născut în anul 1903 și trecut la Domnul la vârsta de aproape 90 de ani, în 1993, Părintele aparține unui veac zbuciumat dar în același timp binecuvântat de Dumnezeu cu o dinamică teologică extraordinară în întreg spațiul creștin: Karl Rahner (1904-1984), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Yves Congar (1904-1995), Henri de Lubac (1896-1991), Jean Daniélou (1905-1974), Karl Barth (1886-1968), Jürgen Moltmann (1926), Wolfhart Pannenberg (1928-2014), Nicolai Afanasiev (1893-1966), George Florovsky (1893-1979), Vladimir Lossky (1903-1958), Iustin Popovici (1894-1979), Nikos Nissiotis (1924-1986), Panayotis Nellas (1936-1986), Ioannis Zizioulas (1931-), fiind doar câteva dintre personalitățile timpului său.

În pofida unei existențe lumești plină de încercări (pierde chiar 2 din cei 3 copii ai săi) și a unui stil de viață extrem de modest, mai ales după instaurarea regimului comunist în România, Părintele realizează o operă teologică de o valoare și de o amploare considerabile. Producția teologică a Părintelui, care acoperă o perioadă de mai bine de 65 de ani, numără zeci de cărți, traduceri și sute de studii teologice, articole și recenzii apărute în reviste de specialitate sau jurnale.

În vasta sa operă, a abordat aproape toate capitolele care pot constitui obiectul unui tratat de teologie ortodoxă. În afara

substanțialelor tratate hristologice și trinitare publicate din 1943 până în 1993, trebuie menționate *Teologia dogmatică ortodoxă* în 3 volume, publicată în 1978 și tradusă în mai multe limbi, tratatul de *Spiritualitate ortodoxă* (1981), numit și *Teologia ascetică și mistică*, precum și explicarea teologică a Liturghiei ortodoxe – *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, publicată în 1986. Părintele Stăniloae este inițiatorul *Filocaliei* în limba română (în 12 volume, publicate între anii 1946 și 1992), care are la bază textul grec tipărit în 1782 la Veneția, de către Sf. Nicodim Aghioritul și mitropolitul Macarie al Corintului. Însă părintele Stăniloae îmbogățește canonul original cu scrieri și autori noi, iar textele patristice alese sunt însoțite de introduceri și explicații ample[1].

Marile teme ale creației sale structurează o adevărată teologie a iubirii personale și a comuniunii, comparată de Karl Lehmann cu „teologia speranței" dezvoltată de Occidentul creștin[2]: *Sfânta Treime este structura supremei iubiri; lumea este dar, taină și limbaj plasticizat al iubirii trinitare; mântuirea este dinamică a vieții divino-umane comunicate prin Hristos și lucrate de Duhul în Biserică; Biserica este taină și „spațiu", sau „laborator", în care experiem învierea către care tindem; sfințenia este vocație și împlinire a umanului; omul este taină permanentă și noutate inepuizabilă, chemat la viața veșnică în Dumnezeu; dogmele credinței sunt adevăruri care eliberează de determinismele naturii căzute și corupte; rugăciunea este experiență a libertății și a iubirii mai tari decât moartea, timpul și spațiul care separă persoanele*[3].

În ceea ce privește stilul său, acesta nu poate fi catalogat ca fiind unul simplu și linear, de unde vine și dificultatea înțelegerii.

---

[1] Pentru bibliografie, vezi Virginia POPA, *Părintele Dumitru Stăniloae. Bio-bibliografie*, Ed. Trinitas, Iași, 2004; Ed. Trinitas, București, ²2013.

[2] Cf. Karl LEHMANN, „Despre raportul dintre Teologie și Spiritualitate. O primă privire asupra operei teologice a lui Dumitru Stăniloae", în: *Teologie și Viață*, LXXIX (2004), 1-6, pp. 34-40.

[3] Cf. † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Postfață" (coperta 4) la *Părintele Dumitru Stăniloae, Bio-bibliografie*, Ed. Trinitas, Iași, 2004.

Mai mult, logica antinomică sau paradoxală, care nu dorește separarea componentelor tainei, preferând menținerea lor în tensiune creatoare, este cea care abundă în scrierile sale. Fraza este adeseori lungă, câteodată complicată, și urmărește o logică „germană", dar vocabularul, mai ales cel din traducerile sale, se distinge deodată prin frumusețea semantică și simplitatea rustică.

În ansamblul ei, creația teologică a Părintelui Stăniloae este fondată pe valorizarea contemporană a Tradiției (cu T majuscul) biblice și mai ales patristice, dar și liturgice a Bisericii Ortodoxe, prin recurgerea fără complexe la mijloacele furnizate de filosofiile și cultura timpului său. Din acest motiv, el se poate clasa printre ceilalți teologi ortodocși ai neopatristicii secolului XX[4].

Om și teolog al dialogului și al comuniunii, Părintele folosește în construcțiile sale deopotrivă teologia occidentală, ca punct de plecare pentru numeroase teme pe care le dezvoltă[5]. În acest sens, Părintele este, într-o figură prozaică, precum un avion care nevoie de o pistă suficient de lungă și largă pentru a rula până la decolare, însă după decolare amintirea pistei nu rămâne decât un indicator al direcției de zbor iar altitudinea la care zboară o depășește cu mult pe cea a celorlalte avioane care s-au încumetat să urmeze aceeași rută.

Unul dintre motivele importante care ar sta la baza imensei sale creații teologice[6] trebuie căutat și în punerea în opoziție a teologiei dialectice cu teologia Sf. Grigorie Palama, căruia îi consacră, de

---

[4] Înscriindu-se în linia arătată la primul congres al Școlilor de teologie de la Atena din 1936, curentul „neopatristic" al sec. XX recentrează teologia ortodoxă pe gândirea patristică, explicată și aprofundată pentru o mai ușoară înțelegere contemporană.

[5] Este suficient pentru edificare a se vedea primele rânduri sau pagini din studiile sale importante despre Sfintele Taine, Sfânta Treime, Tradiție etc. (de fapt, teme importante ale momentului în context ecumenic) sau chiar notele de la *Teologia Dogmatică Ortodoxă*.

[6] Cf. Pr. Dumitru POPESCU, „Impactul operei părintelui Stăniloae asupra teologiei și culturii contemporane", în: *Glasul Bisericii*, LVI (2000), 9-12, p. 65.

fapt, și una din primele monografii serioase din secolul al XX-lea, și anume: *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, din anul 1938. Pasajul următor este revelator în acest sens: „în teologia dialectică, am găsit imaginea unui Dumnezeu separat și distant, în vreme ce în teologia lui Palama am găsit un Dumnezeu care vine la om, care se comunică prin energiile sale divine, rămânând în același timp incomunicabil în ființa Sa”[7].

Urmând constant această linie, Părintele a încercat să articuleze într-o sinteză coerentă teologia cu spiritualitatea și cu viața liturgică a Bisericii. Așa cum mărturisește el însuși în *Prefața* de la volumul întâi al *Teologiei Dogmatice Ortodoxe*, Părintele s-a străduit să descopere semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, raportându-le existențial la necesitățile sufletului ce își caută mântuirea în comuniune de viață[8]. Pe de altă parte, orice spiritualitate care nu este fundamentată și orientată teologic riscă, pentru el, să devină un pietism gol de conținut. În concepția Sfinților Părinți, spune el, „trăirea își are valoare numai întrucât este o înaintare cu rânduială spre ținta desăvârșirii... trebuie să ne întregim îndeletnicirile cu această știință a prefacerii în valori practice a tezaurului credinței, umplându-ne sufletul cu substanța densă a trăirii religioase precis îndrumate, cum este cea ortodoxă”[9]. Și pentru că viața liturgică a Bisericii Ortodoxe constituie sinteza întregii sale credințe trăite, Părintele a arătat ca nimeni altul în teologie, faptul că ceea ce este central în Liturghia ortodoxă este tocmai taina iubirii lui Dumnezeu față de lume descoperită în Iisus Hristos prin Duhul Sfânt.

De aceea, opera marelui teolog poate fi considerată deodată ca o aprofundare spirituală a teologiei și o ancorare teologică a

---

[7] Cf. Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae. O viziune filocalică despre lume*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 41.

[8] Cf. „Prefață” la ediția I (1978), *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1997, p. 5.

[9] „Cuvânt înainte” la *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1946, pp. X-XI.

spiritualității, ca o aprofundare teologică a liturghiei și o prezentare a teologiei drept liturghie a gândirii[10].

Faptul că experiența sa ca teolog se fundamentează pe trăirea personală a relației cu Dumnezeu, l-a făcut pe părintele Ion Bria să spună că Părintele Stăniloae este un teolog complet, un „teolog-mistagog"[11]. Într-un mod similar, Bernard Sesboüé afirmă în introducerea la cartea dedicată lui Karl Rahner că marele teolog german a știut să se adreseze credinței contemporanilor săi deoarece era el însuși cuprins de experiența, de trăirea lui Dumnezeu[12]. Este în mod evident și cazul Părintelui Stăniloae care, pentru a înțelege comuniunea intimă dintre Dumnezeu și om, adică îndumnezeirea omului (*theosis*), se lasă antrenat el însuși în acest proces.

În gândirea Părintelui, vocația teologiei este aceea de a fi știință a mântuirii și a vieții veșnice, orientând generațiile de credincioși de-a lungul timpului către participarea la comuniunea de viață a lui Dumnezeu – Sfântă Treime. Pentru a se constitui cu adevărat în știință a mântuirii, ea trebuie să fie, ca și Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic eshatologică: „Teologia e fidelă trecutului, dar nu e închisă în trecut, e fidelă omenirii de azi, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală. Teologia trebuie să fie ancorată în fundamentul neschimbat pus de Hristos, dar, în același timp, face accesibile bunătățile lui Hristos oamenilor de azi și îi pregătește pentru deplina participare la ele în veacul viitor, constituind prin aceasta un ferment al progresului în fiecare timp"[13].

---

[10] Cf. † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae – o liturghie a gândirii", *apud* Gheorghe F. Anghelescu, *Părintele Dumitru Stăniloae – promotor și exeget al gândirii patristice*, Ed. Trinitas, Iași, 1998, pp. 5-11.

[11] Pr. Ion BRIA, „Metoda teologică a părintelui Stăniloae", în: *Ortodoxia*, XX (2003), 3-4, p. 47.

[12] Bernard SESBOÜÉ, *Karl Rahner*, în: coll. *Initiations aux théologiens*, Éd. du Cerf, Paris, 2001, p. 7.

[13] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1997, pp. 75-76.

Eclesiologia Părintelui Stăniloae

Eclesiologia ortodoxă descoperă o teologie care a accentuat anumite puncte particulare, gândite ca esențiale în procesul mântuirii. Profesorul german Jürgen Moltmann subliniază astfel în prefața la ediția în limba germană a *Teologiei Dogmatice* a Părintelui Stăniloae, că în ciuda faptului că Ortodoxia „n-a cunoscut nici o reformă... nici un iluminism și puțină secularizare, totuși a urmat propria dezvoltare modernă”[14]. De fapt, odată cu „secolul Bisericii”[15], ortodocșii, confruntați cu situații istorice noi și „obligați să rezolve probleme pe care Bizanțul nu le cunoscuse”, sunt conduși să reformuleze tradiția în acord cu cultura contemporană. Criteriul de discernământ va fi adus în principal din teologia perioadei patristice[16], dar reformulat în acord cu istoria modernă.

Unul dintre punctele particulare ale teologiei ortodoxe este modul în care este sensibilă la teofania lui Dumnezeu[17], adică la prezența activă a transcendentului în taina Creației, a omului, a lui Hristos și a Bisericii, de unde rezultă, în dezvoltarea ei, o perspectivă principal sacramentală și iconică a Bisericii. Această perspectivă n-ar trebui înțeleasă decât raportată la scopul său ultim: comuniunea omului cu Dumnezeu, adică *theosisul*. Aceasta este de fapt o particularitate a teologiei ortodoxe neopatristice, care tinde să evidențieze că întreaga istorie a mântuirii este orientată către această comuniune personală dintre divin și uman.

---

[14] Jürgen MOLTMANN, „Vorwort” la Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, band III, (ed.) H. Pitters, Solothurn und Düsseldorf, 1995, p. 3.

[15] După titlul cărții publicate în 1927 de Otto DIBELIUS – *Das Jahrhundert der Kirche*.

[16] Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe”, în: *Nouveaux apprentissage pour l'Église*, mélanges offerts à Hervé Legrand, Éd. du Cerf, Paris, 2006, p. 325.

[17] Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Éd. du Cerf, Paris, 1990, p. 51.

În ceea ce privește eclesiologia Părintelui Stăniloae, putem spune că aceasta se mișcă între anumite coordonate esențiale care îi conferă un aspect particular. Studiul nostru va încerca tocmai să surprindă câteva dintre aceste coordonate fundamentale, pentru a revela atitudinea Părintelui Stăniloae în fața tainei Bisericii, modul său de a o aborda și de a o explica.

Un „eclesiolog specializat" de astăzi, ar putea adresa Părintelui reproșul că nu a folosit mai mult și sursele canonice ale Bisericii în argumentație, deoarece orice teologie sănătoasă a Bisericii ar trebui fondată pe ceea ce unii numesc „treimea eclesiologică", și anume: teologie, liturghie și canon. În ciuda faptului că în opera Părintelui nu întâlnim referințe directe la canoanele Bisericii, conținutul multor studii importante exprimă în mod direct Tradiția canonică a Bisericii și degajează intuiții fundamentale chiar pentru canoniști. Se pot vedea în acest sens, dezvoltările Părintelui pe tema sobornicității Bisericii, a tensiunii între etnicitatea și universalitatea Bisericii, pe tema eclesiologiei euharistice, a ecumenismului, a recunoașterii Tainelor sau a iconomiei sacramentale etc.

Se spune de obicei că metoda este tributară obiectului studiat. Lucrarea de față, o formă revăzută și restructurată a tezei de doctorat susținută în anul 2008 la Facultatea de teologie protestantă din Strasbourg (Franța), va fi organizată astfel ca, într-o primă parte, să se arate fundamentul trinitar al tainei Bisericii, gândit de Părintele Stăniloae. Cea de-a doua parte va accentua taina Bisericii ca nedespărțită de taina lui Hristos, pentru ca în cea de-a treia parte să se prezinte lucrarea Duhului Sfânt în spațiul eclesial. Raportul existent între Biserica – Taină/Sacrament și Sfintele Taine va fi analizat în partea a patra, iar în continuare, în partea a cincea, se va dezvolta tema delicată a iconomiei sacramentale. Puternicul accent hristologic al eclesiologiei Părintelui face ca în partea a șasea să tratăm despre învățătura dezvoltată de el cu privire la slujirea preoțească. În ultima parte a studiului, datorită legăturii lăuntrice în teologia ortodoxă între hristologie, pnevmatologie și antropologie, va fi pus în evidență modul în care teologul român abordează persoana umană în Biserică.

PARTEA ÎNTÂI

Biserica – adunare a oamenilor în iubirea Preasfintei Treimi

Părintele Dumitru Stăniloae a aprofundat în mod deosebit, mai ales în cea de-a doua parte a vieţii sale, teologia trinitară, cu aplicare directă în antropologie şi eclesiologie. Pentru el, taina Bisericii este atât de legată de taina Preasfintei Treimi, încât este evident că prima nu poate exista fără a doua. Ele nu sunt două realităţi paralele, fără puncte de întâlnire, ci există cu adevărat un transfer de viaţă între Sfânta Treime şi Biserică, făcând astfel din ultima o taină sau un sacrament trinitar. În viaţa Bisericii este *„împletită"* viaţa Sfintei Treimi[18], spune frumos Părintele, continuându-l pe Origen cu formula sa celebră: *Biserica este plină de Treime*[19].

Întreaga viaţă sacramentală a Bisericii este o introducere, o afundare în taina sau în viaţa comuniunii trinitare şi, în acelaşi timp, o sălăşluire a vieţii trinitare în oameni, arătată în cultul ortodox prin faptul că Sfintele Taine încep cu formula: *„Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh"*. Biserica este „o comuniune de iubire scăldată în relaţiile de iubire infinită

[18] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", în: *Studii Teologice*, VII (1955), 5-6, p. 271.

[19] ORIGEN, *Selecta in Psalmos* XXIII, 1; *PG* XII, 1265; *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, în: *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 115.

ale Sfintei Treimi"[20], spune Părintele Stăniloae. Ea trăiește în „oceanul tripersonal" al iubirii și al vieții divine: „în Biserică suflă Duhul iubirii dintre Tatăl și Fiul care aduce și sădește în oameni iubirea filială față de Tatăl și simțirea iubirii Tatălui față de Fiul și, prin El, față de cei uniți cu El în trupul Bisericii. Suflul acestei iubiri, aduse în noi prin Duhul, a creat lumea și suflul ei o reface ca Biserică"[21].

Ca adunare a oamenilor *în iubirea Preasfintei Treimi*, viața Bisericii este plină de intersubiectivitatea transcendentă divină, devenită lăuntrică ei prin faptul că este viață în Dumnezeu. Sfințirea oamenilor în cadrul Bisericii lui Hristos înseamnă astfel îndumnezeirea lor prin har, participarea la iubirea și la viața veșnică a Sfintei Treimi, scopul credincioșilor fiind acela de a „exprima unitatea însăși a Sfintei Treimi"[22]. Biserica este umanitatea restaurată în unitatea treimică.

Mântuitorul Hristos, înainte de jertfa Sa pe cruce, s-a rugat Tatălui pentru realizarea între ucenicii Săi și între toți cei ce vor crede în El, a unei unități după modelul trinitar: „Pentru ca toți să fie una; după cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel, și ei să fie una întru Noi, pentru ca lumea să creadă *că Tu M-ai trimis*" (*Ioan* 17, 21). Acest „după cum" sau „precum" trinitar este vital pentru viața noastră eclesială. Mitropolitul Kallistos Ware spune în acest sens că noi oamenii, „chipuri ale Treimii, suntem chemați să închipuim pe pământ mișcarea de perihoreză din Dumnezeu, reproducând aici dragostea reciprocă care trece neîncetat în ceruri între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt"[23].

De aceea, în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul, „*Biserica este chipul lui Dumnezeu, ca una ce lucrează în credincioși aceeași*

---

[20] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 146.

[21] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 147.

[22] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, *PG* XCI, 119; *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, în: *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 115.

[23] Kallistos WARE, *L'île au-delà du monde*, Cerf et Sel de la Terre, Paris, 2005, p. 51.

unitate ca cea din Dumnezeu”[24], iar mai înainte, în secolul al III-lea, un Părinte al Bisericii precum Ciprian al Cartaginei spunea că unitatea Bisericii își are originea în „*unitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh*”[25]. Pentru că Biserica nu este doar o adunare de oameni ce împărtășesc aceleași idei sau idealuri despre viață, ci o comuniune specială de persoane ce participă și se împărtășesc în comun de viața veșnică și infinită a comuniunii trinitare: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea (comuniunea) Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!” (2 *Corinteni* 13, 13).

Fiul ne comunică experiența vieții în comuniune cu Tatăl și cu Duhul, ridicându-ne în comuniunea trinitară. Duhul Sfânt ne comunică înfierea noastră de către Tatăl prin Fiul, coborându-L pe Fiul în inimile noastre și adunându-ne în Biserică. Viața creștină, structurată după chipul Sfintei Treimi, este viață în Hristos: „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Galateni* 2, 20), „pentru mine viața este Hristos” (*Filipeni* 1, 21); este sălășluire a Duhului Sfânt în om: „Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi” (*Romani* 8, 9); este înfiere a noastră de către Tatăl: „celor ce cred în numele Lui le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu” (*Ioan* 1, 12). Ea este comuniune de viață cu Sfânta Treime Însăși (*Ioan* 14, 23), o sălășluire a lui Dumnezeu în noi și a noastră în Dumnezeu (*1 Ioan* 4, 12-16). Astfel, lucrarea dumnezeiască în viața Bisericii nu este numai lucrarea Tatălui singur, nici a Fiului singur, nici a Duhului Sfânt singur, ci a tuturor Persoanelor Sfintei Treimi împreună. „*Această casă Tatăl a zidit-o, Fiul a întărit-o, Duhul Sfânt a înnoit-o*”, se spune în Troparul de la slujba de sfințire a noii biserici.

De aceea, în perspectiva Părintelui, relațiile trinitare constituie, pe de o parte, un model unic și etern al relațiilor dintre oameni în Biserică iar, pe de altă parte, o sursă de putere, care stabilește

---

[24] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, *apud* Pr. Dumitru Stăniloae, în: *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004, p. 643.

[25] Sf. Ciprian al Cartaginei, *De Oratione Domenica*, 23, *PL* IV, 536.

și adâncește sacramental aceste relații și relația oamenilor cu Dumnezeu.

Biserica vine din Treime, este structurată după chipul Ei, trăiește iubirea treimică și înaintează permanent către Ea: „Fiindu-ne în același timp revelată și mai presus de orice înțelegere, ea constituie baza, rezerva infinită, puterea și modelul pentru comuniunea noastră progresivă eternă, dar în același timp ne îndeamnă la o continuă gândire și creștere spirituală, ajutându-ne să depășim continuu orice treaptă atinsă a comuniunii noastre personale cu Dumnezeu și între noi, să facem eforturi pentru o înțelegere tot mai aprofundată a misterului comuniunii supreme”[26].

Deoarece viața Bisericii se găsește înrădăcinată în comuniunea care, după învățătura ortodoxă, există în plan intratrinitar, în această primă parte vom dezvolta mai întâi problema relațiilor intratrinitare, apoi vom arăta câteva din consecințele lor eclesiologice, încheind cu prezentarea contribuției Părintelui la primul document de acord teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, cu referire directă la legătura dintre Taina Bisericii și cea a Sfintei Treimi.

Iconomia trinitară – fondată în comuniunea personală intratrinitară

O temă importantă în cadrul procesului de redescoperire și aprofundare a Tainei Sfintei Treimi în secolul al XX-lea, care a făcut de altfel să curgă multă cerneală mai ales în Occident, a fost preocuparea pentru o articulare corectă între Treimea imanentă și Treimea iconomică[27], și prin extensie, între relațiile veșnice

---

[26] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 96.

[27] Teologi precum K. BARTH, K. RAHNER, H. U. Von BALTHASAR sau J. MOLTMANN au dezvoltat în mod particular această temă.

din sânul Sfintei Treimi și relațiile Persoanelor divine în plan iconomic. Înainte de a intra în tratarea subiectului propriu-zis, dorim să spunem că, din punct de vedere conceptual, vom folosi în rândurile de mai jos termenii consacrați în Occident, și anume pe cel de *Treime imanentă* și pe cel de *Treime iconomică*, înțelegând prin expresia „Treime imanentă" pe Dumnezeu în Sine, veșnic, în taina relațiilor Sale intratrinitare, adică ceea ce ortodocșii mai numesc și „teologia", iar prin „Treime iconomică" descoperirea și lucrarea Sfintei Treimi în istorie (în acest sens, „Treime Mântuitoare" și „Treime iconomică" sunt sinonime).

Una dintre contribuțiile contemporane originale în cadrul teologiei trinitare este cea a teologului iezuit german Karl Rahner. Axioma sa fundamentală (*grundaxiom*) este următoarea: *„Treimea iconomică este Treimea imanentă, și reciproc"*[28]. După John Thompson, această formulare a lui Rahner ar pune în evidență două preocupări majore ale teologului german: a) mai întâi, grija sa de a lega esența Dumnezeului trinitar (imanent) cu taina gratuității harului (iconomia); b) mai apoi, accentuarea că Dumnezeu este Cel ce Se autocomunică omului[29]. Pentru a nu introduce niciun fel de distanță între *Dumnezeu în sine* și *Dumnezeu pentru noi*, acesta afirmă o identitate fundamentală între Treimea imanentă și Treimea iconomică. Altfel spus, afirmă un alt comentator al lui Rahner, Treimea revelată n-ar fi decât „o aparență înșelătoare și comuniunea cu Fiul și cu Duhul nu ne-ar pune în comuniune cu Dumnezeu Însuși"[30].

Din acest punct de vedere, axioma sa fundamentală este perfect valabilă și pentru ortodocși. Constatăm, de altfel, un consens ecumenic vizavi de acest subiect, declarația comună a teologilor reuniți la Klingenthal (între 26 și 29 octombrie 1978 și 23-27

[28] Cf. Karl RAHNERR, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, intr. Yves Tourenne, Éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 29.

[29] Cf. John THOMPSON, *Modern Trinitarian Perspectives*, New York: Oxford Univ. Press, 1994, p. 26.

[30] Bernard SESBOÜÉ, *Karl Rahner*, coll. *Initiations aux théologiens*, Éd. du Cerf, Paris, 2001, p. 81.



mai 1979) afirmând în această direcție: „Atunci când Îl invocăm pe Dumnezeu, ne orientăm către un Dumnezeu care nu este altul decât Cel ce S-a revelat în Cuvântul Său. Doxologia este înainte de toate chemare a numelui lui Dumnezeu, adică încredere, laudă și recunoștință pentru că acest *Dumnezeu veșnic (Treime imanentă) a fost, este și va fi același cu Cel ce S-a revelat în decursul istoriei (Treime iconomică)*"[31].

Susținând ideea că oricare dintre Persoanele divine S-ar fi putut întrupa, scolastica a introdus o discontinuitate între Treimea imanentă și Treimea iconomică. Urmând o astfel de opinie, Întruparea Fiului lui Dumnezeu nu ne-ar spune nimic despre viața veșnică a Sfintei Treimi. Tocmai împotriva unei asemenea afirmații, Karl Rahner a susținut că Logosul întrupat ne descoperă Logosul trinitar, adică, Iisus Hristos, nu Dumnezeu în general, ci a doua Persoană a Sfintei Treimi, Cea care Se întrupează. Din perspectivă ortodoxă, trebuie să amintim aici că formula trinitară a călugărilor sciți, la „mare cinste" în Orient, după care „Unul din Treime S-a făcut om", subliniază și ea exact același lucru, și anume continuitatea ontologică între teologie și iconomie.

Totuși, comentatorii lui Rahner au evidențiat echivocitatea axiomei sale. De fapt, problema identificată de aceștia este cuvântul „reciproc" pus de teologul german la sfârșitul „grundaxiom"-ului său: „Treimea iconomică este Treimea imanentă, și *reciproc*". Desigur, majoritatea dintre ei susțin, în spiritul celor afirmate mai sus, *identitatea fundamentală* între Treimea imanentă și Treimea iconomică. Se opun însă disoluției Treimii imanente în cea iconomică, cum ar lăsa loc de interpretare acest „reciproc" de la sfârșitul axiomei lui Rahner. După dominicanul Yves Congar, de exemplu, dacă Treimea iconomică

[31] Cf. *Mémorandum* (La formule de Filioque dans une perspective œcuménique), în: *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, (Colloques de Klingenthal, 1978-1979), Document Foi et Constitution nr. 103, (ed.) Lukas Vischer, *Le Centurion*, 1981, pp. 15-16.

descoperă Treimea imanentă, nu putem spune că o descoperă în întregime, adică nu putem să-L reducem pe Dumnezeu numai la ceea ce a fost revelat[32].

În linia lui Congar, Walter Kasper propune o altă înțelegere a axiomei rahneriene: „În această axiomă, „este" nu trebuie înțeles în sensul unei identități, ci a unei existențe istorice, inseparabile, libere, gratuite a Trinității imanente în Trinitatea iconomică. Putem astfel modifica axioma lui Rahner: în autocomunicarea soteriologică, autocomunicarea intratrinitară este prezentă într-un mod nou în lume: în cuvinte, semne și lucrări istorice, în final în chipul omului Iisus din Nazaret"[33]. Prin această propunere, Kasper dorește să salveze față de Treimea imanentă „caracterul liber, gratuit și kenotic" al Treimii iconomice[34].

Un alt teolog romano-catolic, Bernard Sesboüé afirmă în cartea sa despre Karl Rahner că, de fapt, nu Rahner era cel ce învăța reciprocitatea totală, ci dezvoltările ulterioare ale acestei axiome au făcut să fie înțeles în această linie[35]. El citează în sprijinul său textul următor al lui Rahner: „Această atitudine trinitară (liberă și gratuită) către noi nu este numai o imagine sau o analogie a Treimii interioare, este ea însăși, *chiar comunicată liber și gratuit*"[36]. Formula care încheie citarea permite, în viziunea lui Sesboüé, menținerea în același timp a unei distincții între cele două. Căci, pe de o parte „Treimea imanentă păstrează o transcendență absolută raportat la manifestările sale iconomice; pe de altă parte, Treimea imanentă ființează într-un registru în care

---

[32] Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3, Éd. du Cerf, Paris, 1980; citat după ediția din 1995, Éd. du Cerf, Paris, pp. 34-44 și *La Parole et le Souffle*, Éd. Desclée, Paris, 1984, mai ales capitolul VII.

[33] Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Éd. du Cerf, Paris, 1985, p. 398.

[34] Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 398.

[35] El citează pe Piet Schoonenberg și pe Jürgen Moltmann printre cei care au susținut identificarea totală între Treimea imanentă și cea iconomică. Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Karl Rahner*, pp. 82-83.

[36] Cf. Karl RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique De Trinitate*, „Écrits théologiques", t. VIII, p. 131; *apud* Bernard SESBOÜÉ, p. 82. (s.n.)

libertatea și necesitatea coincid, de vreme ce Treimea iconomică se comunică liber și fără necesitate"[37].

Acum, dacă dorim să-l raportăm pe Părintele Stăniloae la teza lui Rahner, chiar dacă nu avem referințe directe ale unuia față de celălalt, se poate spune că există similitudini între cele două abordări. Părintele Stăniloae subliniază și el continuitatea ontologică ce există între iconomie și teologie. El își apropriază formula călugărilor sciți de care am amintit mai sus[38]. Însă, menținerea unei distincții între ordinea iconomică și cea teologică constituie mai mult decât la Rahner, un punct fundamental în teologia trinitară a Părintelui din mai multe motive:

a) în primul rând, deoarece autocomunicarea liberă a lui Dumnezeu se realizează în plan iconomic într-o stare de smerenie, de deșertare, de chenoză, teologia ortodoxă accentuează *caracterul de taină* sau *caracterul apofatic al Treimii imanente*;

b) strâns legat de acest prim aspect este și faptul că Ortodoxia face distincție între *ființa sau esența* lui Dumnezeu și *energiile divine necreate*. Cu alte cuvinte, ideea de autocomunicare a lui Dumnezeu în afară este situată în ordinea energiilor necreate. În această perspectivă, Persoanele divine se autocomunică cu adevărat omului, însă prin energiile Lor, care, chiar dacă divine, sunt altceva decât esența lui Dumnezeu ce rămâne incognoscibilă și incomunicabilă. De aici, nevoia constantă a teologilor ortodocși de a afirma transcendența radicală a esenței divine;

c) în al treilea rând, teologia ortodoxă menține o altă distincție, și anume, cea între *originile veșnice* ale Persoanelor divine și *manifestarea lor iconomică*, oricare ar fi conexiunea lor internă. Vladimir Lossky susține o distincție radicală între originea veșnică a Persoanelor și misiunea Lor temporală, în planul veșnic; Fiul și Duhul purced din Tatăl „sursa unică a divinității", în vreme ce în planul iconomic, lucrare a voinței comune a celor trei Ipostasuri,

[37] Bernard Sesboüé, *Karl Rahner*, p. 81.

[38] Cf. „Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor", în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), 2, p. 25.

Fiul este trimis de către Tatăl și Se întrupează prin Duhul, iar Duhul Sfânt este trimis de către Tatăl și comunicat prin Fiul[39].

Bineînțeles, este cunoscut faptul că această distincție orientală între originile veșnice și trimiterile temporale a fost viu criticată de teologia de tradiție latină, care vedea în ea pericolul unei separații radicale între Treimea imanentă și Treimea iconomică[40]. Părintele Stăniloae este conștient de acest risc. La Klingenthal, el este de acord cu faptul că distincțiile conceptuale între Treimea imanentă și Treimea iconomică sau între originea veșnică și misiunea temporală nu trebuie să fie considerate ca separând două realități total diferite și pentru care ar trebui, într-un fel sau altul, să se găsească un mijloc artificial ca să fie unite[41]. Ele mărturisesc dimpotrivă că Dumnezeu Cel în Treime este Dumnezeu Cel viu, care dă Viața. De exemplu, Duhul, Care purcede din Tatăl, este *Același* cu Cel trimis de Hristos înviat și înălțat și Care face din noi fii ai lui Dumnezeu.

---

[39] Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, coll. *Patrimoine – Christianisme*, Éd. du Cerf, Paris, 1990, p. 155.

[40] Ca răspuns la critica latină conform căreia orientalii nu vedeau o relație veșnică între Duhul și Fiul la baza colaborării Lor în iconomia mântuirii, teologii ortodocși au încercat să completeze ideea purcederii Duhului din Tatăl cu cea a unei relații veșnice între Fiul și Duhul. Părintele Stăniloae dezvoltă această temă în mai multe studii, dintre care menționăm: „Relațiile treimice și viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 503-525; „La procession du Saint Esprit du Père et sa relation avec le Fils, comme base de notre déification et adoption", în: *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* (Colloques de Klingenthal, 1978-1979), pp. 190-202; „La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de Celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme", în: *Le IIe Concile Œcuménique. Significations et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, (Colloque, Chambésy, 1980), pp. 201-212; *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, préface d'Olivier Clément, coll. *Théophanie*, Éd. Desclée, Paris, 1981; „Le Saint Esprit dans la tradition byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine" (Colloque, Rome, 1982), în: *Credo in Spiritu Sancto*, Rome, 1983, pp. 661-679.

[41] Memorandum-ul colocviului de la Klingenthal o subliniază cu putere de mai multe ori. Cf. p. 15.

Însă Părintele Stăniloae ține să sublinieze faptul că distincția evocată mai sus permite Ortodoxiei să evite atât alternativa unei deveniri totale a lui Dumnezeu, cât și pe cea a unei imuabilități totale a Lui[42]. Astfel, ea poate accepta deodată o *devenire a lui Dumnezeu* în planul relațiilor voluntare cu lumea, cât și *neschimbabilitatea lui Dumnezeu* în plan intratrinitar. De aceea, învățătura ortodoxă susține o *libertate a ordinii divine* în care lucrează sau acționează Persoanele divine în istorie, dar care se întrepătrunde totuși cu viața lui Dumnezeu pe plan ființial.

În acest sens, Părintele găsește nuanțe diferite între abordarea ortodoxă și cea romano-catolică cu privire la *continuitatea între iconomie și teologie*. În vreme ce teologia ortodoxă a menținut actele de generare și de purcedere în ordinea intratrinitară, teologia romano-catolică le-a pus într-un fel pe același plan cu lucrările lui Dumnezeu *ad extra*[43]. Pentru teologii ortodocși, a spune că nașterea și purcederea sunt comune tuturor Persoanelor, pentru că celelalte acte le sunt comune ca provenind din unica esență comună, ține de o anumită confuzie a planurilor. După ortodocși, nașterea și purcederea țin de Persoană, fiind specifice și constitutive pentru Persoanele divine. Din acest motiv, afirmă Părintele Stăniloae, romano-catolicii ar deduce ordinea relațiilor divine din ordinea iconomică asemenea unei stricte reproduceri a vieții intratrinitare. Astfel, incoerența gândirii latine i se pare evidentă, de vreme ce „Fiul n-ar putea să fie trimis de Duhul, deoarece în plan intratrinitar, Duhul purcede din Fiul"[44].

---

[42] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană: Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, pp. 5-6. Cf. *Dieu est amour*, mai ales capitolul „L'amour paradoxal de Dieu", pp. 40-59; în care dă explicarea acordului paradoxal între imuabilitatea și dinamismul lui Dumnezeu în relație cu creaturile, fondându-se pe două lucruri: distincția orientală între esență și energiile divine necreate și legătura intimă dintre creaturi și veșnicia divină.

[43] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*,vol. I, p. 218.

[44] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 218. Urmându-i lui Karl Barth, și teologul dominican Yves Congar afirmă că dacă se transpun toate datele

Conform Părintelui, pericolul constă în deducerea planului iconomic din cel divin al esenței (identificarea trimiterilor temporale cu originile veșnice) și în identificarea planului personal cu cel al esenței[45]. Privitor la acest din urmă aspect, Părintele Stăniloae critică abordarea trinitară a teologului Heribert Mühlen, care susținea purcederea Duhului din Tatăl și din Fiul, ca dintr-un singur principiu. Teologul român consideră această abordare ca nerespectând diversitatea Persoanelor, reducând unitatea în Treime numai la esență. Un lucru surprinzător, întrucât Mühlen a încercat el însuși o depășire a „monoteismului pretrinitar"[46] în care situa teologia romano-catolică preconciliară (Vatican II), arătând că nu esența este principiul purcederii Duhului în Treime, ci Persoanele divine. El pornește de la faptul că „spirarea" activă este un act personal, însă comun Tatălui și Fiului, adică este comun celor două persoane, un „Wir-Akt". Astfel, spune Mühlen, spirarea pasivă, care este existența însăși a Duhului, va fi „Wir-Akt"-ul subzistent; Duhul va fi „Wir in Person", „noi" ca persoană, „relația-noi" în interiorul Treimii[47].

Se poate ca spirarea activă, ca act comun Tatălui și Duhului, să aibă avantajul că susține aspectul personal. Totuși, pentru Stăniloae, logica teologului german este ambiguă. Persoana rezultată din unitatea duală a Tatălui și a Fiului este „foarte stranie"[48]. Chiar dacă Mühlen încearcă să mențină distincția dintre Tatăl și

---

iconomice în veșnicia Logosului, ar trebui spus că Fiul purcede și din Duhul *a Patre Spirituque*. Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 43/557.

[45] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 218.

[46] Heribert MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, Éd. du Cerf, Paris, 1969. Expresie reluată de Yves CONGAR, *apud* „Synthèse générale de la problématique pneumatologique. Réflexions et perspectives", în: *Le IIe Concile Œcuménique. Significations et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, p. 365.

[47] Heribert MÜHLEN, *Der heilige Geist als Person*, 3 Auflage, Münster, Verlag Aschendorf, 1966, p. 159; *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 216. A se vedea de asemenea Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 173.

[48] Heribert MÜHLEN, *Der heilige Geist als Person*, p. 159, *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 217.

Fiul, el ajunge să considere persoana Duhului sau a „relației-noi”, ca fiind un act al esenței dumnezeiești, căci i se atribuie ceea ce este comun Tatălui și Fiului. Părintele Stăniloae vede în aceasta pericolul echivalării ființei divine cu persoana[49].

Yves Congar afirma că ortodocșii evită pericolul de a ajunge la impersonalism în teologia trinitară deoarece, pentru ei, diferența modului de originare din unica monarhie a Tatălui este suficientă pentru a distinge ipostasele Fiului și Duhului[50]. Aceasta pentru că, în Treime, Tatăl este Cel ce asigură caracterul personal al celorlalte persoane, ca centru și principiu al unității Treimice.

Totuși, este de remarcat aici faptul că Părintele Stăniloae pare insensibil la aprofundările occidentale din epocă, care căutau alternative în teologia trinitară la categoriile consacrate de persoană și ființă/esență. Probabil că în perspectiva unui bun ortodox, demersul unui teolog protestant precum Karl Barth[51], cu ale sale trei „moduri de existență” ale unicului Dumnezeu, sau al unui teolog catolic precum Karl Rahner[52], care a criticat folosirea noțiunii de „persoană” în Treimea imanentă, ar părea că înclină către un modalism moderat.

Pe de altă parte, este evident că Stăniloae respinge prin abordarea sa ceea ce teologia romano-catolică a dezvoltat, urmând linia deschisă de Augustin și continuată de Toma d'Aquino, cea care susține că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul, ca dintr-un singur principiu (*tanquam ex uno principio*)[53]. În gândirea Părintelui

[49] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 217. Este interesant de subliniat că Yves Congar trage aceeași concluzie, chiar dacă demersul său este mai puțin critic. Cf. Yves Congar, *La Parole et le Souffle*, pp. 173-174.

[50] Părintele Dumitru Stăniloae spunea: „dans le fait que le Fils est engendré par le Père et que l'Esprit procède du Père, on peut déceler aussi un caractère hypostatique différent dans le cas du Fils et de l'Esprit, tout en état en liaison entre eux”. Cf. Pr. Dumitru Stăniloae, „Le Saint Esprit dans la tradition byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine”, (Comunicazione, 23 marzo 1982), în: *Credo in Spiritu Sancto*, Rome, 1983, p. 668.

[51] Cf. Karl Barth, *Dogmatique*, vol. 1, t. 1, Genève, 1953.

[52] Cf. Karl Rahner, *Dieu Trinité*, pp. 116-129.

[53] Cf. Boris Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, p. 305; unde autorul susține un demers radical: „Noțiunea de purcedere a Duhului

Stăniloae, cum am precizat deja, acest demers riscă o confuzie fie între ființă/esență și persoană, fie între Persoana Tatălui și cea a Fiului. De aceea, el afirmă constant că *Duhul Sfânt*, ca a treia Persoană, *le confirmă pe celelalte două în diversitatea lor*, nelăsând să se confunde într-una singură, cum „se ajunge în anumite sistematizări ale filioquismului"[54].

Problema lui *Filioque*[55]

Există teologi care susțin că adăugarea însăși a lui Filioque în Crezul latin ar fi consecința anumitor diferențe care separau Orientul de Occident în abordarea tainei trinitare[56].

Pe de altă parte, unii autori ortodocși au afirmat adesea că Filioque a produs, în creștinătatea occidentală, consecințe antropologice și eclesiologice. Privitor la ultimul aspect, cel eclesiologic, impactul particular al lui Filioque ar fi, în viziunea lor, dezvoltarea

---

Sfânt de la Tatăl și de la Fiul *tamquam ab uno principio* este inacceptabilă pentru teologia ortodoxă, oricare ar fi atenuările verbale ale acestei formule".

[54] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Éd. Desclée De Brouwer, Paris, 1981, p. 91.

[55] Nu dorim aici o abordare aprofundată a subiectului, ci vom dezvolta doar câteva aspecte importante pentru studiul nostru. Pentru o sistematizare mai recentă a temei, vezi documentul publicat de Conciliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine la 8 septembrie 1995: *The Greek and the Latin Tradition regarding the procession of the Holy Spirit*, Typis Vaticanis, Vatican, 1996 (versiunea în limba franceză în: *La Documentation Catholique* n. 2125 du 5 novembre 1995, pp. 941-945); precum și reacțiile ortodoxe la acesta. Cf. *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* An Agreed statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation Saint Paul's College, Washington D.C., October, 2003. (*http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/2003filioque.html*).

[56] Cf. *Mémorandum*, p. 8.

„hristomonismului" în tradiția occidentală[57]. Totul în Biserică ar fi gândit, organizat și raportat la Hristos. Duhul ar fi numai adăugat unei Biserici, deja constituite cu tainele și ierarhia sa. De fapt, Duhul nu ar lucra decât o slujire de a lui Hristos. Pentru acest curent al teologiei ortodoxe, harisma s-ar găsi în catolicism supusă instituției, libertatea interioară a autorității, profetismul juridicului, mistica scolasticii, mirenii clerului etc.[58]

Trebuie notat că această critică a fost adresată conciliarilor de către observatorii ortodocși în timpul desfășurării Conciliului II Vatican.

Sunt și unii dintre ortodocși, care nu sunt convinși de faptul că Filioque ar constitui o divergență separatoare. Este cazul teologilor ruși Boulgakov și Evdokimov, ce contestă faptul că Filioque constituie o divergență dogmatică, tocmai pentru faptul că nu au găsit consecințele practice în eclesiologia acestei teologii[59].

Părintele Stăniloae se înscrie în linia teologilor ortodocși care susțin că adaosul Filioque a produs consecințe eclesiologice în creștinătatea apuseană și s-a străduit să le evidențieze pe cât i-a fost cu putință. Unul dintre reproșurile sale este că din cauza lui Filioque, în creștinismul occidental, eclesiologia a devenit un „sistem juridic, impersonal", iar teologia, ca și întreaga cultură „strict rațională"[60].

---

[57] În 1967, pentru Părintele Stăniloae cauza separării și a confundării Duhului cu Hristos trebuie căutată în Filioque: „Dacă Duhul Sfânt purcede ca existență din Fiul, El poate coborî în Biserică și în credincioși fără Fiul, după cum Fiul S-a pogorât din cer fără ca Tatăl să se pogoare și El", „Criteriile prezenței Sfântului Duh", în: *Studii Teologice* XIX (1967), 3-4, p. 105.

[58] Este în mod evident demersul lui Vladimir Lossky, pentru care majoritatea diferențelor dintre catolicism și ortodoxie este consecință directă a lui Filioque. Într-o manieră nu atât de polemică, dar nu mai puțin radicală, Nikos Nissiotis a adresat de numărate ori Bisericii Catolice reproșul că ar fi hristomonistă, chiar în intervențiile sale în calitate de observator la Conciliul II Vatican.

[59] Cf. Yves CONGAR, *Synthèse générale de la problématique pneumatologique*, pp. 365-374.

[60] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri", în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 5-6, pp. 333-355. Citată după ediția în limba engleză: „The Holy Trinity: Structure of Supreme Love", în: *Theology and the Church*, p. 107.

Aceste reproşuri, adresate uneori cu măsură, uneori cu puternice accente polemice, după cum era de aşteptat, nu au fost mereu bine primite de către teologii romano-catolici. De exemplu, marele Yves Congar, care de altfel mărturiseşte o deosebită admiraţie faţă de Părintele Stăniloae, ajunge să exclame: „Ne mirăm că un om de valoarea Părintelui Stăniloae poate merge până acolo încât să spună: numai dacă Duhul nu purcede și de la Fiul, El poate fi Duhul Fiului. «Dacă Duhul provine şi de la Fiul, El nu ar mai fi Duhul Fiului, ci ar fi exclusiv Duhul Tatălui. Filioque se opune astfel înfierii noastre prin Duhul Fiului». «În Orient, nu se contestă că la baza trimiterii Duhului de către Fiul se găseşte o relaţie specială veşnică între Fiul și Duhul, cum există de asemenea o astfel de relaţie veşnică între Tatăl şi Fiul la baza trimiterii Fiului în lume; dimpotrivă, în Occident, se evită să se tragă, din relaţia veşnică între Duhul şi Fiul, concluzia trimiterii Duhului în oameni, pentru o lucrare ce constă în mod esenţial în îndumnezeirea şi înfierea acestora». Aceasta nu traduce cu adevărat poziţiile noastre!", conclude Congar[61].

Totuşi, se poate distinge o evoluţie a discursului Părintelui Stăniloae cu privire la chestiunea studiată. Către sfârșitul creaţiei sale teologice, discursul devine mai nuanţat și moderat, fără însă să renunţe la ideea de implicaţii eclesiologice ale învăţăturii despre Filioque[62]. Mai multe texte publicate în limba franceză în această perioadă, printre care cele citate mai sus, atestă deschiderea amintită.

Astfel, în anul 1982, într-o comunicare ce apare publicată ca fiind susţinută la Roma, într-un spirit sobornicesc Părintele afirma: „fie interpretarea şi argumentarea lui Filioque de către teologia

---

[61] Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Éd. Desclée, Paris, 1984, p. 178, nota 27. Sunt reacţii la intervenţiile Părintelui în cadrul Colocviilor de la Klingenthal şi de la Chambesy, de care am pomenit mai sus.

[62] Astfel, în 1967, Părintele găsea cauza separării şi confuziei Duhului cu Hristos tocmai în învăţătura despre Filioque: „Dacă Duhul Sfânt purcede ca existenţă din Fiul, El se poate pogorî în Biserică şi credincioşi fără Fiul, la fel cum Fiul S-a pogorât din cer fără ca Tatăl să se pogoare şi El", cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Cri teriile prezenţei Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3-4, p. 105.

catolică, fie afirmarea exclusivă a formulei „numai din Tatăl" de către teologia ortodoxă într-un scop defensiv, nu corespundeau pietăţii şi vieţii liturgice a ambelor Biserici. În pietatea occidentală se manifesta cu putere relaţia credincioşilor cu Hristos ca Persoană distinctă, deci neconfundată cu Tatăl, în vreme ce în Orient se afirma conştiinţa unei legături intime între Hristos şi Duhul pe fond trinitar"[63].

Implicarea sa concretă în dialogul ecumenic, centrat la vremea aceea pe teologia trinitară şi implicit accesul la teologia recentă dezvoltată despre Filioque, par să fie principalele motive ale atitudinii conciliante a Părintelui Stăniloae.

Relaţiile veşnice trinitare şi consecinţele lor iconomice

Părintele dezvoltă această temă a relaţiilor intratrinitare dintre Fiul şi Duhul încă din perioada Conciliului II Vatican, când dinamica ecumenică îl face să publice, în anul 1964, studiul cu titlul: *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii*[64]. În acel studiu, el pleacă de la eclesiologie, ca temă centrală a mişcării ecumenice şi dezvoltă apoi lucrarea comună a lui Hristos şi a Duhului în Biserică, fiind fondată pe relaţia Lor specială în sânul Sfintei Treimi.

Dialogul teologilor ortodocşi ruşi cu cei romano-catolici pe tema Filioque din anii 50 ai sec. al XX-lea, îl inspiră pe Părintele să aprofundeze teologia patriarhului Grigorie Cipriotul (1283-1288) şi

[63] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Le Saint Esprit dans la tradition byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine", Colloque, Rome, 1982, în: *Credo in Spiritu Sancto*, Roma, 1983, p. 669.

[64] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 503-525; chiar dacă găsim elemente de fundamentare trinitară a Bisericii în studii din anii 50. Vezi în acest sens: „Sinteză eclesiologică".

a Sf. Grigorie Palama (†1359). În plus, Părintele prezintă și gândirea unui alt teolog bizantin, Iosif Vrienie (sec. XV). Aceștia trei au evidențiat relația Duhului cu Fiul, exprimată deja „de către Părinții anteriori în termeni diferiți de cei de purcedere"[65]. Reacțiile lor au fost motivate de reproșul făcut de confrații lor catolici în secolele XIII și XIV, ca urmare a Conciliului de la Lyon, anume acela de a nu vedea o legătură veșnică între Fiul și Duhul la baza colaborării Lor în iconomia mântuirii. De aceea, ei au căutat să completeze ideea purcederii Duhului din Tatăl cu ideea unei legături veșnice între Duhul și Fiul[66].

Văzând între Persoanele divine o viață de relație, de comuniune, tradiția ortodoxă poate astfel să evite, după cum recunoștea și Yves Congar, „o simplă schemă liniară de dependență pentru a vedea aceste relații întotdeauna trinitare și reciproce"[67].

Dacă, pentru ortodocși, „centrul" Treimii nu este numai esența comună, ci este unul personal – Persoana Tatălui, legătura specială a Fiului cu Duhul este dată de faptul că nașterea Fiului și purcederea Duhului sunt simultane și una o însoțește pe cealaltă. Duhul nu trece în Treime mai departe de Fiul, cum spune frumos Părintele Dumitru Stăniloae, nici nu purcede fără legătură cu nașterea Fiului, ca să rămână alături de Fiul, fără o relație personală cu El, ci este din Tatăl pentru Fiul, împreună cu Fiul, spre Fiul[68].

Fiul vede pe Tatăl nu numai ca pe Cel din care Se naște El Însuși, ci și ca pe Cel din care purcede Celălalt, adică Duhul: „Dar în relația Sa cu Acel Altul, sau în purcederea Aceluia de la Sine, Tatăl nu uită de Fiul ca Fiu, ci purcezându-L pe Acela, are prin aceasta întreaga

[65] În special capadocienii și Sf. Ioan Damaschin. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii" și „Le Saint Esprit dans la tradition byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine".

[66] Acesta a constituit unul din punctele principale analizate în cadrul întâlnirilor de la Klingenthal organizate de Consiliul ecumenic al Bisericilor. Cf. *La formule de Filioque dans une perspective œcuménique*, p. 15.

[67] Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 168.

[68] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația Lui cu Fiul ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre", pp. 588-589.

bogăție completă a relației Sale cu Fiul. Prin Duhul, Tatăl trăiește în toată bogăția, sau desăvârșirea, legătura Sa de iubire cu Fiul"[69]. Apoi, Duhul purcezând dintr-o Persoană divină care este Tatăl unui Fiu, simte iubirea acestui Tată pentru Fiul Său și este pus în relație cu Fiul Său. Cu alte cuvinte, Duhul purcede din Tatăl, care naște un Fiu, către acest Fiu.

Sprijinindu-se pe gândirea Sf. Ioan Damaschin, pe care însă au completat-o, teologii bizantini au încercat o paralelă între „sălășluirea" sau „odihnirea" Duhului în Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, și purcederea Duhului din Tatăl și odihnirea Sa în Fiul în plan intratrinitar. Aceasta le oferea un mijloc adecvat pentru a exprima, pe de o parte, faptul că Duhul provine doar din Tatăl nu și din Fiul, iar pe de altă parte, că plenitudinea divină își găsește desăvârșirea în treime, evitându-se multiplicarea infinită a divinității. Se manifesta astfel unitatea nu numai între Fiul și Duhul, ci între toate trei Persoanele divine. Duhul purcede continuu din Tatăl iubitor către Fiul iubit, *se odihnește* în El și *strălucește* continuu răspunsul iubirii Fiului către Tatăl. Tatăl purcede pe Duhul pentru a iubi prin El pe Fiul, iar prin Duhul, Fiul Se întoarce spre Tatăl pentru a iubi, prin El, pe Tatăl[70].

Perihoreza trinitară este văzută astfel ca o autodăruire, o întrepătrundere, o interioritate reciprocă între Persoane, o *intersubiectivitate* divină. Ea nu este doar o mișcare în cerc, o horă[71], în care o Persoană divină se mișcă în jurul Celorlalte, ci o interiorizare, o viețuire a Uneia în Cealaltă, o trecere și o odihnire a Uneia în Cealaltă[72]. Cum spune Părintele Stăniloae, Duhul trece

---

[69] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația Lui cu Fiul ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre", p. 591.

[70] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", p. 517.

[71] Termenul grec *périchôrèsis* a fost tradus în latină prin *circumincessio sau circuminsessio*. Unii susțin o legătură și cu grecescul *chorôs* – „dans", spunând că „périchôrèsis" ar însemna și „dans în cerc" sau „horă". Cf. Kallistos WARE, *L'île au-delà du monde*, p. 42.

[72] Conform Părintelui Stăniloae, Duhul trece prin Fiul purcezând din Tatăl și întorcându-se spre El iar Fiul trece prin Duhul născându-se din Tatăl

prin Fiul purcezând din Tatăl și întorcându-se spre El, iar Fiul trece prin Duhul născându-se din Tatăl și întorcându-se spre El[73].

De altfel, toți acești autori menționați mai sus au influențat considerabil gândirea Părintelui Stăniloae. Plecând de la studii ce datează din epoca Conciliului II Vatican, trecând prin marea sa sinteză dogmatică și dezvoltările importante din anii 80 și până la trecerea sa la Domnul (1993), relațiile veșnice între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, care stau la baza lucrării comune în lume a Preasfintei Treimi, sunt aprofundate și explicate de către Părintele în mod exemplar făcând astfel din el un adevărat teolog al Treimii. Poate că trebuie semnalată aici contribuția originală a profesorului Jürgen Moltmann, salutată de Părintele, care, accentuând ideea că nu putem gândi Duhul fără Fiul, susținea că în *Crez* ar trebui să se spună mai degrabă: Duhul care „*din Tatăl Fiului*" purcede. De fapt, teologul german a emis, într-un raport prezentat la Klingenthal, în 1979[74], și mai pe larg apoi în cartea sa *Treimea și împărăția lui Dumnezeu*[75], ideea că Duhul primește *existența* Sa de la Tatăl, însă *chipul/forma (eidos)* sau *caracterul Său de persoană (hypostatiche Gestalt)* de la Fiul. Existența ar fi de ordin veșnic iar chipul de ordin iconomic, însă cele două ar fi inseparabile.

Formulată astfel, ideea este însă dificil de acceptat de către Părintele Stăniloae. După el, caracterul de persoană al cuiva nu poate fi separat de existența sa. Dar teologul român vede în ideea lui Moltmann un lucru demn de a fi luat în considerare, și anume faptul că Duhul este într-un fel Duhul Tatălui, și în alt fel – într-un mod diferit – Duhul Fiului. „Ea reprezintă un nou pas înainte către învățătura Părinților, prin distincția ce o face între Tatăl și Fiul

---

și întorcându-se spre El. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", p. 522.

[73] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", p. 522.

[74] Jürgen MOLTMANN, „Propositions dogmatiques en vue d'une solution à la querelle du Filioque", în: *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, pp. 179-190.

[75] Jürgen MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris, 1984.

în raportul Lor cu existenţa Sfântului Duhul, pe care nu o făcea Filioque"[76].

Conform acestei idei, Duhul Sfânt este o Persoană distinctă în Sfânta Treime nu pentru că ar purcede în mod distinct din Tatăl, ci pentru că este legat printr-o *relaţie specială, intimă, diferită*, pe de o parte cu Tatăl, şi pe de altă parte cu Fiul. De altfel, pentru teologul român, fiecare Persoană a Sfintei Treimi este cu adevărat o Persoană nu doar pentru că are o relaţie cu o altă persoană, ci tocmai pentru că are o relaţie specială cu fiecare din Celelalte două. Duhul Sfânt nu primeşte caracterul de Persoană sau „chipul său relaţional" numai din Fiul, ci şi de la Tatăl, prin faptul însuşi al purcederii Sale din Tatăl, care însoţeşte naşterea Fiului, El plasându-Se în relaţie cu celelalte două Persoane divine, adică în comuniunea trinitară[77]. Relaţia perihoretică trinitară este atât de profundă încât fiecare Persoană divină manifestă plenitudinea dumnezeiască într-o formă care se resimte de trecerea prin celelalte[78].

În acelaşi timp, învăţătura despre relaţiile treimice constituie fundamentul relaţiei Sfintei Treimi cu creaţia Sa, de aceea consideraţiile teologice referitoare la relaţiile speciale dintre Fiul şi Duhul în sânul Sfintei Treimi, la *strălucirea* Duhului din Fiul (Grigorie Cipriotul), la *odihnirea* Sa în Fiul şi la însoţirea Acestuia (Sf. Ioan Damaschinul) comportă mai multe consecinţe în plan iconomic.

Mai întâi, pentru teologii ortodocşi, rolul Duhului, Care odihnindu-Se în Fiul, Îl însoţeşte, se aplică la toate lucrările de care vorbeşte Noul Testament, şi în special la înfierea noastră de către Dumnezeu Tatăl.

În al doilea rând, odihnirea sau rămânerea veşnică a Duhului în Fiul face ca Duhul să fie văzut ca împlinire a lucrării iconomice a Sfintei Treimi.

[76] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia Lui cu Fiul ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre", p. 591.

[77] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia Lui cu Fiul ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre", pp. 590-591.

[78] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii", p. 522.

În al treilea rând, „odihnirea" sau „locuirea" Duhului peste Fiului sau în Fiul, precum și strălucirea Duhului din Fiul înseamnă nu numai comuniunea Lor în planul veșnic, ci și comuniunea Lor în plan temporal[79]. Relația veșnică a Fiului cu Duhul constituie fundamentul trimiterii Duhului prin Fiul către noi. Duhul, nu încetează să spună Părintele Stăniloae, este întotdeauna cu Fiul, Îl însoțește. La fel cum în Treime Duhul însoțește pe Fiul, oamenii, primind Duhul lui Hristos, nu-L primesc niciodată separat de Hristos, căci El nu face decât să-i recapituleze pe toți în Hristos aducându-i la comuniunea cu Tatăl ceresc. Prezența lui Hristos poartă întotdeauna pecetea „rămânerii" Duhului în El și prezența Duhului înseamnă prezența lui Hristos în care locuiește. Duhul este Cel ce strălucește, adică Cel ce locuiește ca o lumină în Hristos, iar Hristos este pus în lumină de către Duhul.

Într-un studiu din 1970, Părintele Stăniloae expune mai multe aspecte specifice doctrinei ortodoxe despre Sfânta Treime, care vin în continuarea celor afirmate mai sus:

1. ireductibilitatea Duhului la Fiul și afirmarea importanței Sale egale cu a Logosului;

2. nesepararea Fiului sau a Logosului și a Duhului, prin legătura Lor indisolubilă;

3. păstrarea raportului filial al Fiului față de Tatăl, o dată cu afirmarea Duhului ca Duh de Fiu, ceea ce face din prezența Fiului o prezență din care iradiază simțirea filială, viața, mișcarea dumnezeiască în oameni; înțelegerea Duhului ca factor de unificare, de punte, de mișcare comunicativă între euri, care nu stingherește libertatea lor[80].

În continuare, vom încerca să arătăm dezvoltarea acestor trei consecințe în eclesiologia Părintelui Stăniloae.

---

[79] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 78-79.

[80] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri", pp. 106-107.

A. Înfierea oamenilor de către Dumnezeu Tatăl

Urmând îndeaproape Sf. Grigorie Palama și Sf. Nicolae Cabasila, Părintele Stăniloae vede purcederea Duhului din Tatăl și odihnirea Sa în Fiul ca fundament al iubirii perfecte între Tatăl și Fiul, dar, în același timp, ca bază a înfierii noastre prin Duhul[81].

Poate ar trebui reamintit aici că tema înfierii, chiar dacă fără importante dezvoltări în teologia contemporană, este totuși biblică, întâlnindu-se la Sf. Apostol Pavel și la Sf. Evanghelist Ioan: „Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte! Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu. Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori – moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Hristos...” (*Romani* 8, 15-17); „ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru” (*Romani* 8, 23); „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu, a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, Ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte! Astfel dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos.” (*Galateni* 4, 4-7); „Mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, spre înfierea întru El, prin Iisus Hristos” (*Efeseni* 1, 5); „Și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu”(*Ioan* 1, 12); „Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este” (*1 Ioan* 3, 2).

Tradiția patristică, pornind de la Sf. Irineu de Lyon și până la Sf. Ioan Gură de Aur, continuă linia Sf. Apostol Pavel punând semnul

[81] Cf. Sf. Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ* II (Livres V-VII), trad. Marie-Hélène Congourdeau, coll. *Sources Chrétiennes* 361, Éd. du Cerf, Paris, 1990, p. 207. „Din această viață noi primim de la Dumnezeu Duhul înfierii, din care se naște iubirea perfectă” (VII, 92).

egalității între înfiere și îndumnezeire: „Acesta este motivul pentru care Logosul s-a făcut om și Fiul lui Dumnezeu, Fiul omului: pentru ca omul, unindu-se cu Logosul și primind astfel filiația adoptivă să devină fiu al lui Dumnezeu"[82]; „Logosul S-a făcut fiu al omului, fiind cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, pentru a face din fiii oamenilor, fii ai lui Dumnezeu"[83].

Două scheme trinitare *ad extra*, fidele celor două direcții ale istoriei mântuirii, și anume Întrupării și îndumnezeirii, se degajează din acestea: Tatăl lucrează prin Fiul în Duhul Sfânt (Tatăl este Cel ce înfiază, prin Întruparea Fiului, în comuniunea Duhului Sfânt) sau Tatăl lucrează prin Duhul în Fiul (Tatăl înfiază, prin coborârea Duhului Sfânt, în unitatea Fiului)[84].

Linia dezvoltată de Părintele Stăniloae, în sensul evidențierii clare a unui continuum de viață harică între Sfânta Treime și sacramentul ei în lume, adică Biserica, îl face să gândească rolul Duhului, care odihnindu-se în Fiul, îl însoțește, ca aplicându-se la toate lucrările din lume, și în special la actul înfierii noastre[85]. La fel cum Duhul, spune el, atunci când strălucește din Fiul către Tatăl, aduce Tatălui splendoarea și bucuria Fiului, tot așa ne face să strălucim ca fii, ne îmbrățișează cu bucuria și cu dragostea pentru Tatăl. Toți sunt iubiți de către Tatăl în Fiul și toți răspund Tatălui prin Fiul și cu iubirea Fiului pentru că, aflându-se în Fiul, peste toți planează Duhul Tatălui și din toți strălucește Tatălui,

---

[82] SF. IRINEU DE LYON, *Contra ereziilor*, III, 19, 1.

[83] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, XI, 1.

[84] Vom trata puțin mai pe larg, în capitolul următor, prioritatea schemelor revelației în gândirea Părintelui Stăniloae.

[85] Chiar dacă, din punct de vedere cronologic, preocupările articulării vieții Bisericii cu viața Sfintei Treimi ale lui Yves Congar sunt mult mai timpurii decât cele ale Părintelui Stăniloae, se pare că intervenția Părintelui în 1980, la Chambésy-Genève cu ocazia celui de-al 16-lea centenar al Sinodului II ecumenic, cât și cea din 1979 de la Klingenthal (citate supra) l-au marcat, de vreme ce aceleași teme folosite de Părintele constituie de fapt baza capitolului VII din lucrarea *La Parole et le Souffle* a lui Congar: aspectul înfierii, trecerea de la iconomie la teologie, problema lui Filioque și a relațiilor intratrinitare (unele surse patristice sunt citate prin intermediul lui Stăniloae) etc.

Duhul. Pentru a face din noi fii ai lui Dumnezeu, S-a întrupat Fiul și nu o altă Persoană dumnezeiască, deoarece, având Duhul Fiului, El ni-L [Duhul] împărtășește și nouă, oamenilor, pentru ca noi să avem Duhul în Fiul și cu Fiul și astfel să fim și să ne simțim și noi fii ai lui Dumnezeu[86]: „Îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos, de la care își ia numele toată paternitatea în cer și pe pământ" (*Efeseni* 3, 15).

Datorită faptului că Duhul se odihnește în Hristos, nu numai în dumnezeirea sa veșnică, ci și în umanitatea sa, El poate lucra „conformarea" fiecărei persoane după chipul Fiului, adică transformarea chipului în asemănare. Conformați, prin Duhul, „chipului Fiului" (cf. *Romani* 8, 29), putem ajunge să fim primiți în sânul „Treimii deschise", dacă ar fi să împrumutăm expresia celebră a profesorului Moltmann. Înfierea noastră face ca, în frățietatea lui Hristos, Tatăl lui Iisus Hristos să devină de asemenea Tatăl nostru. „Prin Fiul, Treimea divină se deschide omului... Tatăl creează, mântuiește și îi desăvârșește pe oameni prin Duhul în chipul Fiului"[87].

În aceeași perspectivă, Părintele Stăniloae afirmă constant că Hristos și Duhul lucrează împreună, pentru ca noi să devenim fii ai lui Dumnezeu. Oamenii nu pot avea pe Duhul decât în Hristos și viceversa[88]. Ei sunt uniți cu Hristos prin Duhul, care nu se depărtează de Hristos, care strălucește din Hristos, dar nu iese din El. Ei se împărtășesc astfel de odihna Duhului peste și în Hristos.

Fiul le transmite pe Duhul Sfânt celor ce cred în El. Dar și Duhul face cunoscut pe Fiul prin cei ce cred. Lucrarea este astfel reciprocă: Unul lucrează pentru Celălalt și împreună; Unul este transparent pentru Celălalt și astfel ne fac transparentă viața dumnezeiască[89].

Prin întruparea Fiului, omenitatea în general este înfiată de Dumnezeu Tatăl. De la Întrupare însă, Duhul Tatălui se extinde din omenitatea lui Hristos (devenită filială sau îndumnezeită)

---

[86] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", pp. 517-518.
[87] Cf. Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, Éd. du Cerf, Paris, 1988, p. 309.
[88] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", p. 514.
[89] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 132.

la oamenii care cred și se unesc cu Hristos, făcând din ei fii prin adopție ai Tatălui și dumnezei prin har. Între cele două efecte există bineînțeles, o strânsă legătură. Fără îndumnezeire, oamenii nu ar primi înfierea decât într-un sens juridic. Ei nu devin cu adevărat fii decât prin îndumnezeire. Or, tocmai aceasta este „funcțiunea" Duhului – El aduce în noi această viață dumnezeiască și, în consecință, realizează înfierea noastră. El sădește în noi această viață dumnezeiască pentru că El este izvorul harului, al energiei divine necreate ce ridică pe om la îndumnezeire. Duhul Sfânt este Persoana dumnezeiască ce poartă în Ea mișcarea iubitoare către un destinatar personal[90].

Duhul Sfânt sădește și întărește în noi capacitatea de a-L percepe pe Dumnezeu, o sensibilitate filială[91], dar și o relație filială reală a credinciosului cu Dumnezeu Tatăl și, astfel, o sensibilitate și o relație intimă, o comuniune frățească între noi, în Biserică.

B. Duhul Sfânt – capătul dinspre lume al lui Dumnezeu

În al doilea rând, odihnirea sau rămânerea veșnică a Duhului în Fiul face ca Duhul să fie văzut ca împlinire a lucrării iconomice a Sfintei Treimi, sau „capătul dinspre lume al lui Dumnezeu"[92], cum frumos spune Părintele Stăniloae.

Desigur că fiecare lucrare *ad extra* este realizată de către toate Persoanele Sfintei Treimi: este bucuria și strălucirea comună, este unitatea operei divine, este *perihoreza în act*. Dar fiecare Persoană realizează acțiunea comună într-o manieră proprie[93]. Cele două „mâini ale Tatălui" care realizează și actualizează solidar Revelația, Fiul și Duhul, îl descoperă împreună pe Tatăl în mod progresiv.

---

90 „La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de Celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme", p. 210.

91 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 87.

92 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 90.

93 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 93.

Totuși, fiecare dintre ele are un rol propriu în acțiunea revelatoare, conform însăși poziției Sale din sânul Sfintei Treimi.

În mod general, putem distinge mai multe scheme (*taxis*) ale revelației trinitare care se completează reciproc. În primul rând există schema: *Tatăl – Duhul – Fiul*, schemă mesianică în care Duhul purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul. Fiul este deci finalitatea în care locuiește plenitudinea Duhului. Această odihnire a Duhului peste Fiul se face vădită în iconomie, la Botezul Domnului Hristos.

Apoi există schema constituită din înlănțuirea clasică: *Tatăl – Fiul – Duhul*, care este cea a mărturiei Cincizecimii[94]. În această schemă, Tatăl și Domnul înălțat trimit pe Duhul Sfânt, Care reprezintă astfel *capătul Revelației*. Duhul Sfânt Îl face cunoscut pe Hristos, în El se realizează și se extinde în lume mântuirea.

Conform gândirii Părintelui Stăniloae, nu este posibil să izolăm niciuna dintre aceste scheme minimizând pe cealaltă, căci cele două sunt complementare: „La fel cum în Treime, Duhul Se odihnește în Fiul și strălucește din El, Îl arată pe Fiul Tatălui și Fiul Îl arată Tatălui pe Duhul, la fel cum există între Ei o reciprocitate, tot la fel în Revelație [...] Fiul trimite în profunzimea noastră personală pe Duhul, și Duhul trimite pe Fiul [...] și-L imprimă în noi"[95]. Prezența lui Hristos poartă astfel întotdeauna marca „locuirii" Duhului peste El și prezența Duhului arată prezența lui Hristos peste Care „Se odihnește".

Totuși, pentru ortodocși, schema „din Tatăl, prin Fiul, în Duhul" este cea care este folosită cu precădere. Este, cum spunea și Congar, enunțarea „unui dinamism în care Duhul este Cel în care se sfârșește acest proces"[96]. Această ordine iconomică traduce, de fapt, pe cea a vieții trinitare, căci în Sfânta Treime El

---

[94] Cf. Boris BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, pp. 71-76, unde autorul distinge trei taxis-uri revelaționare în Noul Testament.

[95] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 94.

[96] Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 713.

este împlinirea (*telos, teleiosis*)[97]. După această ordine, Duhul este Cel prin care se împlineşte autocomunicarea lui Dumnezeu către creaţia Sa, Lui fiindu-i atribuite *sfinţirea, perfecţionarea sau desăvârşirea*.

Părintele Stăniloae afirmă în acest sens că Duhul „desăvârşeşte lucrarea lui Dumnezeu în relaţia dintre Dumnezeu şi făptură. El face transparentă făptura pentru Creator, îi dă simţirea de Dumnezeu"[98]. Fără lucrarea Duhului, Cuvântul Revelaţiei n-ar fi Cuvântul lui Dumnezeu. De fapt, în Sfântul Duh orice lucrare a Treimii „se desăvârşeşte deoarece comuniunea perfectă în Dumnezeu, care există nu numai în esenţa comună, ci şi în fiecare lucrare, se descoperă şi se desăvârşeşte în a treia Persoană"[99]. De aici, şi rolul capital acordat Duhului în teologia ortodoxă.

Însă dacă prioritatea schemei *Tatăl – Fiul – Duhul* este evidentă în construcţia teologilor orientali, aceasta este şi pentru că ea se potriveşte perfect cu sensul ridicării noastre, a îndumnezeirii. În această perspectivă, ea urmăreşte aceeaşi linie numai că în sens invers: dacă acţiunea divină se manifestă din Tatăl, prin Fiul, în Duhul, înălţarea noastră se realizează plecând de la Duhul, prin Fiul, pentru a ajunge la Tatăl. Dacă, din punct de vedere al Revelaţiei trinitare, Duhul este văzut ca sfârşitul sau împlinirea lucrării iconomice, El reprezintă punctul de plecare al îndumnezeirii noastre. Căci, în chenoza Sa, El pătrunde în inimile noastre devenind o prezenţă atât de intimă încât ne face să strigăm „Avva, Părinte!" (cf. *Romani* 8, 15; *Galateni* 4, 6).

---

[97] Congar afirmă că tema augustiniană a Duhului, ca legătură a dragostei dintre Tatăl şi Fiul, ar avea aceeaşi valoare. Tatăl şi Fiul se odihnesc şi pecetluiesc comunicarea Lor de viaţă în Duhul. Discipol al lui Augustin, Richard de Saint-Victor scria în sec. al XII-lea: „in Patre origo unitatïs, in Filio inchoatio pluritatis, in Spiritu Sancto completio Trïnitatis". Unitatea îşi trage originea în Tatăl, pluralitatea începe în Fiul, Treimea se desăvârşeşte în Duhul Sfânt. Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 713.

[98] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 87.

[99] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 93.

De aceea, Duhul este Cel ce transformă creaţia în Biserică şi adună umanitatea în unitatea treimică, spune Părintele Stăniloae[100]. Datorită Lui, prin credinţă, Revelaţia lui Hristos devine efectivă sau activă în oameni. Duhul se pogoară în chip de limbi de foc la Cincizecime iar Biserica este cea care continuă şi creşte prin El, deoarece prin El se continuă transmiterea credinţei de la om la om şi de la o generaţie la alta, El fiind însuşi principiul său de viaţă şi de lucrare[101].

Hristos Domnul le promite Apostolilor, după Înviere, că Duhul Sfânt îi va umple de puterea Sa: „veţi lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi" (*Faptele Apostolilor* 1, 8). De aceea, Sf. Apostol Pavel mărturiseşte astfel: „Cuvântul meu şi propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înţelepciunii omeneşti, ci în adeverirea Duhului şi a puterii, pentru ca credinţa voastră să nu fie în înţelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu" (*1 Corinteni* 2, 4-5).

C. Prezenţa nedespărţită şi neconfundată a lui Hristos şi a Duhului Sfânt în Biserică

A treia consecinţă a sălăşluirii sau odihnirii Duhului în Fiul este situată de către Părintele Stăniloae în ordinea unităţii lucrării iconomice divine.

În teologia patristică, Sf. Vasile cel Mare afirma deja în anii 374-375: „Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh împreună sfinţesc, împreună dau viaţă, luminează, mângâie şi săvârşesc în acelaşi fel toate lucrările asemănătoare. Deci nimeni să nu atribuie în chip special acţiunii Duhului puterea de a sfinţi, după ce L-am auzit în Evanghelie pe Mântuitorul spunând Tatălui Său, în legătură cu ucenicii Săi: „Părinte, sfinţeşte-i întru numele Tău". Aşadar, pentru cei care sunt

[100] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 646.

[101] GEORGES (KHODR), *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, în: *Parole Orthodoxe*, (ed.) Service orthodoxe de presse Cerf, Paris, 2000, p. 109.

vrednici trebuie să credem că tot ce se lucrează în ei este în comun lucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt: orice har, orice putere, orice înaintare morală, viața, mângâierea, schimbarea care duce la nemurire, trecerea la libertate, precum și toate celelalte bunuri care ajung până la noi"[102].

Totuși, pentru a putea înțelege mai bine accentul Părintelui Stăniloae, trebuie spus că articularea corectă a hristologiei și a pnevmatologiei în eclesiologie reprezintă o problemă destul de spinoasă și pentru teologii din toate tradițiile creștine. Discursul polemic ortodox, de exemplu, a fost axat mult timp pe „corectarea" atât a hristomonismului catolic, cât și a pnevmatomismului protestant. În ciuda faptului că majoritatea teologilor din spațiul ortodox a încercat o sinteză între hristologie și pnevmatologie, găsim și la ei uneori accentuări destul de diferite, unii înclinând balanța mai degrabă către aspectul pnevmatologic, cum ar fi, de exemplu, rușii Alexandru Homiakov (1804-1860) și Vladimir Lossky (1903-1958), sau grecul Nikos Nissiotis (1924-1986), iar alții punând accentul mai mult pe aspectul hristologic, cum este cazul părintelui Georges Florovsky (1893-1979)[103].

Dificultatea principală constă, astfel, în articularea corectă a celor două aspecte, atât din punct de vedere al disocierii și al opoziției, cât și al simultaneității și al priorității hristologiei sau pnevmatologiei în eclesiologie.

În această perspectivă, vom încerca punctarea câtorva coordonate principale ale relației hristologie – pnevmatologie în teologia Bisericii dezvoltată de Părintele Dumitru Stăniloae, deoarece această articulație este fundamentală în înțelegerea unei adevărate eclesiologii trinitare.

---

[102] „Epistola 189, către Eustatie", în Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, col. PSB nr. 3, trad., intr. și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, 2010, p. 285.

[103] Jaroslav Skira plasează pe Ioannis Zizioulas printre teologii care ar fi accentuat mai mult latura hristologică a Bisericii. Cf. „The Synthesis between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox Theology", în: *Orientalia Christiana Periodica*, LXVIII (2002), pp. 435-465.

La o radiografie diacronică a operei Părintelui, se observă dorința sa de crea o sinteză care să îmbine puternicul accent hristologic al Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) cu pnevmatologia Sf. Grigorie Palama (†1359). Totuși, chiar dacă prima lucrare mai importantă publicată de către Părintele Stăniloae este consacrată teologiei lui Palama, atenția deosebită manifestată față de hristologie face loc unor dezvoltări viguroase în mai multe lucrări dintre anii 1940-1960[104]. Am putea afirma că, până în epoca Conciliului II Vatican, Părintele a manifestat o abordare hristologică a tainei Bisericii[105].

Din acest moment, el începe să aprofundeze chestiunea rolului Duhului Sfânt în taina Bisericii, drumul pe care-l urmează fiind cel al menținerii unui echilibru just între hristologie și pnevmatologie în eclesiologie. Dragostea sa din tinerețe – hristologia – se găsește astfel încadrată într-o profundă și creatoare teologie trinitară, fără să-și piardă însă caracterul său central. Astfel, dacă în 1973, într-o serie de conferințe ținute în Franța vorbește despre Sfântul Duh în Treime și lucrarea Acestuia în Biserică și în lume[106], în anul următor, 1974, în cadrul conferinței Comisiei pentru Misiune și Evanghelizare a Consiliul Ecumenic al Bisericilor, desfășurată la Cernica, în fața unor teologi mari precum Nikos Nissiotis (menționat mai sus), Boris Bobrinskoy, Jean Meyendorff, Ioannis Zizioulas, Părintele accentuează tocmai *Centralitatea lui Hristos în teologia*

[104] Putem menționa aici numai lucrarea: *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, publicată în anul 1943, fără a enumera multele studii pe hristologie apărute în această perioadă.

[105] Fără a neglija rolul și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, Părintele Stăniloae acordă mai mult spațiu hristologiei în eclesiologie în primii ani de creație teologică; primul titlu care menționează explicit această temă datează din 1964. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 503-525. În studiul nostru va fi citat după traducerea engleză: „Trinitarian Relations and the Life of the Church", în: *Theology and the Church*, trad. Robert Barringer, foreword by Pr. John Meyendorff, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, pp. 7-32.

[106] Cf. Simona Paula DOBRESCU, „Padre Dumitru Stăniloae. Profilo biografico spirituale ed ecumenico", în: *Oriente Cristiano*, I-IV (2005), p. 42.

și spiritualitatea ortodoxă. În acest studiu, el degajă trei principii personale care lucrează pentru unificarea noastră:

1. Logosul divin prezent în simfonia sensului lucrurilor și în simfonia virtuală a rațiunilor omenești;

2. Logosul întrupat prezent în modul cel mai intim, dar nu încă suficient de actualizat, în cadrul umanității, ca ipostas divino-uman central al umanității și al tuturor lucrurilor;

3. Duhul Sfânt – Duhul comuniunii, care, spune el, nu contrazice centralitatea lui Hristos, căci Duhul Sfânt nu face decât să ne orienteze către Hristos ca centru[107].

Poate că nu este lipsit de importanță și faptul că, în *Prefața* la ediția a II-a a primelor patru volume din *Filocalia*, atunci când vorbește despre descrierea drumului progresiv al curățirii omului de patimi, Părintele afirmă clar că programul vieții descrise în Filocalie este unul hristologic, ca trăire a lui Hristos, din puterea lui Hristos, prin rugăciune neîncetată[108].

Se constată astfel o preferință vădită pentru hristologie, care își poartă consecințele în gândirea eclesiologică dezvoltată de către Părintele Stăniloae[109]. Acest lucru face însă și mai interesantă analiza noastră, care va încerca să evidențieze insistența sa permanentă asupra unității lucrării lui Hristos și a Duhului în Biserică[110].

[107] „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe". Communication sur la consultation organisée par la Commission de Mission et d'Evangélisation à Bucharest-Cernica, juin 1974, în: *Contacts*, XXVII (1975), pp. 448-457.

[108] *Filocalia*, vol. II, Ed. Harisma, București, ²1993, p. 8.

[109] Unele dintre consecințele acestei gândiri vor fi prezentate în capitolele următoare, cum ar fi aprofundarea aspectului văzut al Bisericii sau al rolului capital al preoției slujitoare în iconomia mântuirii etc. Vezi și critica adresată romano-catolicilor de către Nikos Nissiotis, care sublinia lipsa unei pnevmatologii solide în eclesiologie: Cf. Nikos NISSIOTIS, „La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église", în: *Istina*, XII (1967), p. 328.

[110] Urmând lui Congar, teologul iezuit Bernard Sesboüé afirma și el că orice viziune unilaterală care nu implică dubla raportare a Bisericii la Hristos și la Duhul nu respectă dinamica și unitatea misterului trinitar, cf. Bernard SESBOÜÉ, „Ya-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CIX (1987), p. 14.

De fapt, capitolul eclesiologic al *Dogmaticii* sale începe tocmai cu o puternică pledoarie pentru menținerea în echilibru a celor două aspecte ale Bisericii[111]. Cu toate că a IV-a parte se numește „Opera de mântuire a lui Hristos în desfășurare" și urmează imediat după capitolul hristologic, Biserica nu este pentru el decât „Trup al lui Hristos în Duhul Sfânt". Însușirea personală a mântuirii în Biserică se face „prin lucrarea Sfântului Duh și conlucrarea omului"[112].

De fapt, întreg discursul său teologic încearcă articularea cu grijă a celor două aspecte, hristologic și pnevmatologic, într-o „unitate indisolubilă"[113]. Una din aserțiunile fundamentale ale lui Stăniloae este că: Hristos și Duhul sunt prezenți în mod simultan în Biserică și credincioși. Vom încerca însă să vedem ce înțelege prin această simultaneitate a celor două misiuni divine. Deoarece, există riscul ca vorbind foarte mult despre unitate, să se alunece către o anumită confuzie între cele două.

Este adevărat că, uneori găsim și texte cu un evident caracter triumfalist, mai ales în studii care datează din epoca Conciliului II Vatican[114]. În timpul respectiv, abordarea Părintelui Stăniloae nu poate fi considerată una irenică, grija sa principală fiind de a arăta că teologia ortodoxă a știut să țină „totdeauna" în echilibru cele

[111] Chiar dacă cea de-a patra parte a *Dogmaticii* se intitulează *„Opera lui Hristos în desfășurare"* și urmează imediat după capitolul hristologic, Biserica nu este decât „Trupul tainic al Domnului în Duhul Sfânt", iar însușirea personală a mântuirii în Biserică se face , prin lucrarea Duhului și colaborarea omului".

[112] Sunt titlurile celor două mari capitole eclesiologice ale *Dogmaticii*.

[113] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 131. Yves Congar, în introducerea la cartea *La Parole et le Souffle*, formulează acest principiu astfel: „pas de christologie sans pneumatologie, pas de pneumatologie sans christologie".

[114] În studii care datează din epoca Conciliului II Vatican, Stăniloae pare a aproba și a urma linia teologului grec Nikos Nissiotis care, în calitate de observator ortodox la acest conciliu romano-catolic, a criticat puternic ceea ce considera el a fi lipsa pnevmatologică a textelor promulgate. Găsim la Stăniloae lungi citări ale acestui teolog, iar comentarea lor lasă impresia subliniată mai sus. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", în: *Ortodoxia*, XIX (1967), 1.

două aspecte: cel hristologic și cel pnevmatologic în eclesiologie[115]. Adoptând o astfel de poziție, Părintele de fapt punea în discuție o anumită viziune dualistă care separa net și chiar opunea uneori lucrarea lui Hristos cu cea a Duhului. Iată ce afirmă el în acest sens în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*: „E falsă imaginea unui Hristos în cer și a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice. Aceasta duce sau la raționalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând fie la instituirea unui locțiitor al lui Hristos, ca în catolicism, fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale, considerate ca impulsuri ale Duhului Sfânt și neținute în frâu de prezența unui Hristos care ne înfățișează o umanitate bine conturată și ne oferă prin Duhul Sfânt puterea de a ne dezvolta după chipul ei"[116].

Este adevărat că și în lumea ortodoxă au existat teologi care au înclinat balanța fie spre aspectul hristologic, fie spre cel pnevmatologic. Mitropolitul Ioannis Zizioulas afirma, prin anii 80, că „teologia ortodoxă n-a elaborat până acum sinteza corectă între hristologie și eclesiologie"[117]. Este semnificativă în acest sens și o întâmplare din timpul Conciliului II Vatican relatată de teologul dominican Yves Congar și care spune multe despre simpatiile ortodoxe. În octombrie 1963, într-o discuție asupra schemei *De Ecclesia* cu doi teologi ortodocși, aceștia din urmă îi mărturisesc că, dacă ar fi după ei, articolul despre Biserică ar conține doar două capitole: primul pnevmatologic, iar al doilea antropologic, și aceasta ar fi totul[118]. Din acest motiv, nu e de mirare faptul că principala critică

---

[115] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", pp. 505-506.

[116] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 130.

[117] Cf. Jean ZIZOULAS, „Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales, Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales", în: *Les Églises après Vatican II* – actes du Colloque international de Bologne – 1980, (ed.) G. Alberigo, coll. *Théologie historique* 61, Ed. Beauchesne, Paris, 1981, p. 146.

[118] Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, citat după ediția din 1995, Éd. du Cerf, Paris, p. 66. S-ar părea că e vorba despre Nikos Nissiotis și Alexander Schmemann.

pe care teologia romano-catolică o adresa ortodocșilor viza tocmai pericolul alunecării către un pnevmatomonism eclesiologic"[119].

Însuși Părintele Stăniloae a criticat pozițiile anumitor teologi ortodocși care n-au găsit un echilibru între cele două aspecte sau care au separat prea mult misiunile divine, cum ar fi, spre exemplu, Vladimir Lossky. Din acest motiv, afirmația teologului român trebuie considerată în contextul polemic al abordării sale din epocă. De fapt, distanțându-se de unilateralismul pe care-l vede în teologia occidentală, discursul său merge în direcția demonstrării că modelul eclesiologic cel mai fiabil este cel ortodox. Bineînțeles că acest model poate fi aplicat pentru a rezolva problema unității creștinilor și că prin expresia: „model ortodox" trebuie să înțelegem modelul său propriu, căci diverse accente caracterizează gândirea fiecărui teolog ortodox din epocă.

În același timp, trebuie să recunoaștem că acel „climat al credinței trinitare"[120], de care ne vorbește părintele Congar, este destul de recent în teologia romano-catolică. Numai începând cu al doilea sfert al secolului al XX-lea, și mai ales după Vatican II, teologii romano-catolici s-au interesat și de teologia trinitară în eclesiologie[121]. De exemplu, afirmația lui Karl Adam din anul 1931, în cartea sa: *Adevăratul chip al Catolicismului* (*Le vrai visage du Catholicisme*), este reprezentativă în acest sens: „Poziția fundamentală a catolicului se rezumă la această frază: eu ajung la credința vie în Dumnezeu Treime prin Hristos, în Biserica Sa. Eu descopăr

---

[119] Cf. Van VLIET, „Ministère et charisme chez Yves Congar. L'ecclésiologie entre christologie et pneumatologie", în: *Communio*, XXI (1996), pp. 66-67. Ne aflăm aici într-un fel de reciprocitate: ortodocșii îi acuză pe catolici de hristomonism iar catolicii cred că ortodocșii tind către pnevmatomonism.

[120] Cf. Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 15.

[121] Congar recunoaște locul important pe care teologia ortodoxă l-a avut în cadrul redescoperirii rolului Duhului Sfânt în catolicism: „Mai mulți factori au contribuit la aceasta (redescoperirii rolului Duhului n.n.): logica realității însăși, renașterea patristică, dorința unor fundamente teologice solide, dialogul ecumenic și, în mod particular, contactul cu prietenii noștri ortodocși...", cf. Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 15.

lucrarea Dumnezeului viu, prin Hristos, Care e activ în Biserica Sa. Dogma catolică se bazează pe această augustă trinitate: Dumnezeu – Hristos – Biserică"[122].

Din acest motiv, Părintele Stăniloae insistă în mod particular asupra faptului că, în cadrul experienței eclesiale, ordinea Revelației și cea a tainei Trinitare se găsesc legate în mod fundamental. Iar considerațiile teologice referitoare la relațiile dintre Persoanele divine în plan intra-trinitar constituie, pentru el, fundamentul unității operei iconomice a Preasfintei Treimi. Așa cum în Treime, Duhul însoțește pe Fiul, *Se odihnește* în Fiul, oamenii, primind Duhul lui Hristos, nu-L primesc niciodată separat de Hristos, căci El nu face decât să-i recapituleze pe toți în Hristos aducându-i la comuniunea cu Tatăl ceresc[123].

În cadrul iconomiei mântuirii, Fiul și Duhul Sfânt lucrează în deplină comuniune, manifestând unica voință trinitară. Nu există, astfel, din perspectiva Părintelui Stăniloae, opoziție sau separare, interval sau succesiune temporală între lucrarea lui Hristos și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică.

Fără relații de opoziție sau de alternanță în cadrul eclesiologiei

În întreaga operă a Părintelui Stăniloae și în mod particular în eclesiologie, se evidențiază, ca un fir roșu, puternica respingere a separării radicale între opera sau lucrarea lui Hristos și cea a Duhului Sfânt, viziunea trinitară a Părintelui permițându-i depășirea unui anumit dualism evident la mulți teologi contemporani lui. Efortul Părintelui Stăniloae este canalizat mai degrabă

[122] Karl ADAM, *Le vrai visage du catholicisme*, trad. E. Ricard, Éd. Grasset, 1931, p. 71; *apud* Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 218.

[123] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, pp. 516-517.

către evidențierea permanentă a comuniunii și a cooperării Lor, fără să distrugă specificitatea fiecărei Persoane în această unitate de lucrare[124].

De aici, accentul deosebit pus de Stăniloae pe rolul jucat de Duhul Sfânt în lucrarea de instituire, de menținere sau susținere și de desăvârșire a Bisericii. Duhul Sfânt nu este văzut doar ca un „animator" al structurilor eclesiale stabilite sau instituite mai înainte de Hristos[125]. Această atitudine, care caracteriza gândirea a numeroși teologi romano-catolici din epocă, a fost dur criticată de Stăniloae în marea sa sinteză dogmatică. Pentru el, Biserica, în mod virtual prezentă în trupul personal al lui Hristos, reprezintă comunicarea vieții dumnezeiești din trupul lui Hristos în ființele umane, acțiune ce începe la Rusalii când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli[126]. Duhul este și El întemeietor al Bisericii, căci El este Cel Care permite extensia sau extinderea lui Hristos în cei ce cred în El, astfel realizându-se de fapt Biserica. Prin pogorârea Duhului Sfânt la Rusalii se întemeiază concret Biserica pentru că atunci lucrarea lui Dumnezeu nu se mai exercită din afara oamenilor, ci înăuntrul lor[127], Hristos se pogoară „pentru prima dată în inimi"[128] și-i unește

[124] Un demers similar este cel al lui Boris Bobrinskoy în cartea sa despre Taina Sfintei Treimi. Acesta afirmă că putem vorbi de o iconomie proprie Fiului și de una proprie Duhului Sfânt, cu condiția să nu le opunem, sau să le înțelegem într-un fel de succesiune, care le-ar face exterioare una alteia. „Dacă mântuirea este opera personală a lui Hristos, ea se împlinește prin Duhul, în El, și pentru El. La rândul său, Cincizecimea reprezintă venirea în persoană a Duhului sfințitor promis și trimis de Hristos, iar Duhul, într-o cincizecime permanentă, asigură prezența lui Hristos în Biserică. Astfel, Cincizecimea este o sărbătoare care nu e mai puțin hristologică". Cf. Boris BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, p. 78.

[125] Cf. Joseph FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique (teză de doctorat)*, Louvain, 1992, pp. 450-452.

[126] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 130.

[127] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în revelație și în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 2, p. 239.

[128] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 134.

pe oameni cu Sine. Prin experierea puterii Duhului, devenim conștienți de unitatea noastră cu Hristos și între noi, ca Trup al lui Hristos.

Am putea spune că, în acest context, poate fi aplicată și abordarea lui Yves Congar din *Je crois en l'Esprit Saint*, care vedea în Duhul Sfânt un co-*întemeietor* al Bisericii, dezvoltând o teologie a simultaneității, a împreună-lucrării lui Hristos și a Duhului raportată la actul de naștere al Bisericii[129].

Totuși, remarcăm prezența și dezvoltarea în eclesiologia teologului român a unui binom interesant: *virtual – actual*[130]. *Instituirea virtuală* a Bisericii este realizată de către Hristos în trupul Său prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare[131], iar actul de trecere, de extindere a acestei opere de mântuire, realizată de către Hristos în toți oamenii, este ceea ce el numește *instituire actuală*, și care începe la Cincizecime, prin pogorârea Duhului Sfânt peste cei prezenți. Deplina actualizare a prezenței lui Hristos este realizată de Duhul, iar acolo unde este prezent Hristos, Biserica se actualizează în mod deplin.

Este o logică apropiată într-o oarecare măsură de cea a lui Zizioulas, care face distincție între *instituirea* Bisericii de către Hristos și *constituirea* sa de către Duhul. În același timp, există puncte unde perspectivele celor doi teologi nu concordă. După Zizioulas, de exemplu, instituția trimite către Hristos ca Cel ce a instituit Biserica în istorie, totdeauna la timpul trecut, în vreme ce

---

129 Este titlul pe care-l dă capitolului I („*L'Église est faite par l'Esprit. Il en est coinstituant*") al tomului 2 din studiul său despre Duhul Sfânt: Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, t. 2: *„Il est Seigneur et il donne la vie"*, pp. 13-24. Congar reia formula și în: *La Parole et le Souffle*. Nissiotis adoptă aceeași perspectivă afirmând că Duhul este cu adevărat Cel ce instituie Biserica istorică; *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 34.

130 Sf. Maxim Mărturisitorul utilizează frecvent acest binom în dezvoltarea teologiei sale a rațiunilor seminale (*logoi*).

131 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 9-10, p. 567. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 3-4, p. 184.

constituția trimite către actualitatea acțiunii Duhului care apare în viața Bisericii, mereu la timpul prezent[132].

Părintele Stăniloae respinge ideea conform căreia Biserica ar putea fi considerată numai operă a Duhului, Care L-ar înlocui pe Hristos înălțat la ceruri. Duhul ar fi astfel forma spirituală a prezenței lui Hristos până la a doua venire. O consecință posibilă a acestei perspective ar fi, după Stăniloae, respingerea Bisericii ca realitate vizibilă și ar conduce fie către un spiritualism creștin individualist, fie către un colectivism harismatic[133].

Procedând astfel, Părintele se delimitează de anumiți teologi ortodocși care uitau că Biserica este în primul rând Trup al lui Hristos. Poziția lui Homiakov, de exemplu, conducea către considerarea Bisericii mai mult ca o „societate harismatică". Aceste atitudini ortodoxe pnevmatocentrice, i-au condus pe teologii neopatristicii să încerce un echilibru în eclesiologie. Părintele Florovsky afirma, astfel, că Biserica, în totalitatea sa, își are centrul personal în Hristos; ea nu este o întrupare a Duhului, ci tocmai Trup al lui Hristos[134]. De aceea, acesta insista asupra centralității hristologiei în eclesiologie, subliniind că „iconomia Duhului nu trebuie să limiteze iconomia Fiului, căci Biserica este Biserica lui Hristos iar Duhul este Duhul lui Hristos"[135]. Părintele Stăniloae susține și el că Duhul trebuie considerat ca fiind Duhul lui Hristos, dar

[132] „Diferența dintre aceste două prefixe *in-* și *con-* poate fi enormă din punct de vedere eclesiologic. Instituirea este ceva ce ni se prezintă ca un fapt (dat), mai mult sau mai puțin împlinit. În acest sens ea este o provocare adresată libertății noastre. Constituirea este ceva care ne angajează în însăși ființa noastră, ceva care acceptăm liber, pentru că ne facem părtași la însăși apariția ei", în: *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales*, p. 147.

[133] „Criteriile prezenței Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3-4, p. 104.

[134] De aceea, afirmă acesta, este de preferat o concepție hristologică a Bisericii pnevmatologice (cum ar fi cea a lui Homiakov sau a lui Möhler). Vedem cum Florovsky pune accentul pe aspectul hristologic în eclesiologie. De altfel, pentru el, eclesiologia nu este decât un capitol al hristologiei. Cf. Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église", p. 23.

[135] Georges FLOROVSKY, *Christ and His Church*, p. 168.

integrând acest argument în contextul pus în evidență mai sus, pentru a sublinia că nicio separare între cei doi nu e posibilă.

Acțiunea revelatoare comună și complementară a Fiului și a Duhului are totuși o dezvoltare. Evdokimov vede această dezvoltare ca o alternanță a lucrărilor din ce în ce mai evidente ale Duhului și ale Fiului. Ar exista, tot după acest teolog, perioade în care Unul se găsește în prim plan, și perioade în care Celălalt iese mai mult în evidență[136].

Totuși, pentru Stăniloae, nu este vorba despre o alternanță între prezența directă sau indirectă a Fiului și a Duhului, ci despre un progres în pnevmatizarea noastră, în același timp cu cel al Revelației. Revelația culminează cu pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime, căci această pogorâre este consecința Învierii și a Înălțării lui Hristos cu trupul la cer, ca „pnevmatizare" supremă a acestuia[137]. De atunci, efectele Revelației încep să se aplice nouă ca integrare a noastră în învierea și înălțarea trupească, prin Duhul lui Hristos Înviat și Înălțat la cer, adică nu numai prin Duhul, ci și prin Hristos Însuși.

La Părintele Stăniloae accentul cade, așadar, mai degrabă pe evidențierea caracterului trinitar al funcției personale. În aceeași perspectivă, teologii reuniți la Klingenthal în 1979 au recunoscut că este „imposibil să vorbești despre Hristos, de persoana și de lucrarea Sa, fără să vorbești în același timp, nu numai despre relația Sa cu Tatăl, ci și cu Duhul Sfânt"[138]. Este și mărturisirea părintelui Congar din anii 80: „Greșeala mea a fost, urmând mai mult *Faptele Apostolilor* decât Sfântul Pavel, și dorind mai mult să atribui toată partea sa Duhului Sfânt, să nu marchez unitatea lucrării Sale cu cea a lui Hristos slăvit, căci „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (2 *Corinteni* 3, 17)"[139].

---

136 Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Éd. du Cerf, Paris, 1969; *L'Orthodoxie*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.

137 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, avant-propos du métropolite Damaskinos, préface d'Olivier Clément, trad. Dan-Ilie Ciobotea, coll. *Théophanie*, Éd. Desclée, Paris, 1985, p. 72.

138 Cf. „Mémorandum", p. 13.

139 Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, t. 3, p. 24.

Pentru Stăniloae, Hristos Însuşi Îl arată pe Duhul ca Persoană, tot aşa cum, înainte de Înviere, Duhul Sfânt conlucra împreună cu Hristos pentru a-L arăta pe Fiul mai clar ca Ipostas divin prin Întrupare, prin Cruce şi mai ales prin Înviere. Astfel, afirmă Părintele, se poate spune că „pe măsură ce Hristos Îşi făcea tot mai clar ipostasul Său, Se făcea tot mai clar Duhul ca Ipostas"[140].

Scopul acestei argumentaţii este că prin coborârea Duhului la Cincizecime, Hristos nu trece în plan secund. În timpul vieţii pământeşti a Mântuitorului, „Duhul nu era deplin revelat ca Dumnezeu, cu intensitatea accentuată a lucrării Lui, şi de aceea nici Hristos nu Se revela deplin ca Persoană dumnezeiască. După Înălţare, prin arătarea deplină a Duhului, este cunoscut în mod sporit şi Hristos ca Dumnezeu; sau Hristos Se revelează deplin ca Ipostas dumnezeiesc prin faptul că prin El Se revelează Duhul Însuşi ca Ipostas"[141].

Prin Duhul Sfânt, Hristos Însuşi pătrunde în inimi, deoarece trupul Său s-a pnevmatizat „în mod culminant prin Duhul Care a penetrat şi a copleşit cu totul trupul lui Hristos"[142]. Este vorba despre o simultaneitate, fondată de către Părintele Stăniloae pe un text al Sf. Ioan Gură de Aur: „Precum Hristos a spus despre Sine: „Iată, Eu cu voi sunt până la sfârşitul veacurilor" (*Matei* 28, 20), şi de aceea putem serba Epifania (Crăciunul) pururea, aşa şi despre Duhul a spus: „Va fi cu voi în veac" (*Ioan* 14, 16) şi de aceea putem serba şi Cincizecimea pururea"[143].

Astfel, prin toată experienţa Bisericii, taina lui Hristos se realizează într-o perspectivă trinitară. Viaţa nouă în Hristos este inseparabilă de viaţa în Duhul: „cu cât se cunoaşte mai viu Hristos şi se trăieşte mai mult în El, cu atât aceasta se face mai mult în Duhul Sfânt; şi cu cât are cineva o viaţă mai duhovnicească, cu atât e mai

140 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 133.
141 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 134.
142 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 130-131.
143 SF. IOAN GURĂ DE AUR, *In Sanctam Pentecostem*, *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 131.

afectuos atașat lui Hristos. Ortodoxia confirmă prin experiență neîncetată cuvântul Sfântului Pavel: „Nimeni nu poate zice: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfânt”[144].

Părintele Stăniloae afirmă că, fără îndoială, Duhul, Care face prezența lui Hristos în noi mai eficientă, iese pe primul plan pentru simțirea noastră, dar aceasta doar ca să ne facă simțită prezența lui Hristos[145]. „El dintr-al Meu va lua” (*Ioan* 16, 14), a spus Hristos; va lua nu dintr-un Hristos rămas departe și pasiv, nu dintr-un depozit impersonal adunat de Hristos, ci din Hristos Care continuă să fie activ, împreună activ cu Duhul Sfânt, aducându-ne puterile dumnezeiești prin trupul transparent al lui Hristos”[146]. Duhul ne pătrunde cu prezența Sa integrală datorită faptului că trupul personal al Domnului s-a făcut deplin transparent pentru dumnezeire.

Biserica ia ființă și se menține în Hristos, prin Duhul Sfânt, care se pogoară la Rusalii și rămâne pururea în ea, dar și vine pururea în ea, cerut prin rugăciune. La fel și Hristos, Care este în Biserică, rămâne și sporește în ea, sau ea sporește în El prin rugăciune și viață virtuoasă. Rămânerea aceasta a lui Hristos și a Duhului în Biserică nu poate avea caracter static pentru că Hristos și Duhul sunt Persoane divine într-o dinamică relațională continuă[147]. Hristos și Duhul vin neîncetat și rămân dinamic în Biserică să mențină comuniunea mereu vie și să sporească neîncetat comuniunea eclesială.

Datorită acestui fapt nu putem afirma nici că Hristos realizează o unitate de natură, nici că Duhul ne face distincți ca persoane în această unitate, cum susținea teologul rus, Vladimir Lossky.

---

144 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, pp. 505-506.

145 Urmând lui Lossky, mai mulți teologi ortodocși (Nissiotis, Evdokimov ș.a.) au considerat timpul Bisericii istorice ca „timp al Duhului”. Părintele Stăniloae remarcă aceste poziții în studiul „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii” din 1967, în: *Ortodoxia*, XIX (1967), 1, pp. 32-48.

146 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 132.

147 Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 134.

Critica teoriei celor două iconomii divine ale lui Vladimir Lossky

Vladimir Lossky a insistat și el asupra legăturii care există între Sfânta Treime și Biserică. Totuși, poziția sa a suscitat multe critici, deoarece a deosebit net între, ceea ce numea el, iconomia Fiului și cea a Duhului[148]. Transpus în eclesiologie, aceasta ar însemna după Lossky, că am avea un aspect obiectiv, legat de hristologie, iar celălalt subiectiv, atașat pnevmatologiei. De fapt, cu ajutorul schemei: natură/persoană, Lossky va dezvolta ideea că opera Fiului constă în unirea după natură sau fire, în timp ce opera Duhului ar reprezenta diversificarea personală: „Lucrarea lui Hristos se raportează la firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său. Lucrarea Duhului Sfânt, dimpotrivă, se raportează la persoane, adresându-se fiecăreia dintre ele... Hristos devine chipul unic potrivit firii comune a umanității; Sfântul Duh dăruiește fiecărei persoane create după chipul lui Dumnezeu posibilitatea de a realiza asemănarea în firea comună. Unul împrumută firii ipostasul Său, Celălalt dăruiește dumnezeirea Sa persoanelor. Astfel, lucrarea lui Hristos unifică, lucrarea Duhului Sfânt diversifică"[149].

Chiar dacă Lossky afirmă că ambele aspecte sunt la fel de importante pentru eclesiologie, considerând că structura sacramentală a Bisericii, ca realizare a aspectului hristologic/obiectiv, trebuie să fie însoțită mereu de aspectul pnevmatologic/personal sau subiectiv[150], apare ca evident la el o perspectivă sau o construcție binară a Bisericii, ce urmează cele două iconomii, una hristologică și alta

[148] Cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, coll. *Patrimoine-Christianisme*, Éd. du Cerf, Paris, 1990. Biserica este fondată, după el, pe o dublă iconomie divină: iconomia Fiului și iconomia Duhului.

[149] Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, pp. 162-163.

[150] Cf. Jean Zizioulas, *Christologie, pneumatologie...*, p. 133.

pnevmatologică, și funcționează printr-o succesiune de binoame: Trup al lui Hristos/plenitudine a Duhului, o singură natură umană în Ipostasul Fiului întrupat/mai multe ipostasuri umane în harul Duhului, unitate/multiplicitate, aspect obiectiv/subiectiv[151].

Stăniloae nu este singurul teolog ortodox care critică această poziție a teologului rus. Georges Florovsky, Nikos Nissiotis, Boris Bobrinskoy, Olivier Clément, Ioannis Zizioulas (dacă ar fi să ne rezumăm doar la câțiva dintre ei) sunt teologi care încearcă să corecteze schematismul construcției celor două iconomii distincte pe care Lossky l-a dezvoltat în eclesiologia sa[152].

Primul studiu (în ordine cronologică) în care Stăniloae atacă într-un mod sistematic teoria lui Lossky datează din 1967 și poartă titlul: *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*[153]. Conform Părintelui, enunțul principal al tezei lui Lossky poate fi sintetizat în faptul că Hristos unește Biserica după natură, iar Duhul o realizează ca diversitate.

Pentru a-i răspunde lui Lossky, critica lui Stăniloae este purtată pe două fronturi. Pe de o parte, el încearcă să demonstreze că Duhul Sfânt este, de asemenea, principiu al unității în Biserică, iar pe de altă parte că Hristos este și El principiu diversificator. Adică, Biserica este constituită de Hristos prin Duhul, deodată ca unitate și diversitate.

Duhul Sfânt este pentru Stăniloae putere și principiu al comuniunii în Biserică[154], Cel ce constituie sau ține împreună întreg

[151] Cf. analizei lui Rémi CHÉNO, „Eschatologie et communion: les conséquences d'une constitution pneumatologique de l'ecclésiologie selon Jean Zizioulas", în: *Istina*, LI (2006), p. 378, nota 13.

[152] Pentru Florovsky, de exemplu, comuniunea cu Hristos este „personală" și devine posibilă numai în cadrul comuniunii realizată de Duhul Sfânt. Cf. Georges FLOROVSKY, „Christ and his Church", în: *L'Église et les Églises* II, Chevetogne, 1956, pp. 168-170.

[153] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", pp. 32-48. Tema va fi reluată în studii ulterioare și chiar în marea sa sinteză dogmatică din 1978.

[154] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 45.

Trupul lui Hristos, căci El este comuniunea neconfundată a Sfintei Treimi. Duhul Sfânt adună oamenii în comuniune, creează în fiecare credincios sentimentul apartenenței la ceilalți, certitudinea că darurile fiecăruia există pentru ceilalți. La fel cum membrele unui Trup au în ele însele o putere care le ține împreună, în Trupul lui Hristos, Duhul prezent în fiecare credincios este puterea care îi unește într-un tot[155] (și care-i face conștienți că evenimentul comuniunii este posibil doar prin ceilalți). „Acțiunea Duhului Sfânt în credincioși este tocmai încorporarea lor în Hristos, botezul lor în unitatea Trupului lui Hristos [...]. Prin Duhul Sfânt, creștinii sunt uniți cu Hristos, sunt uniți în El, se constituie în Trupul Său"[156], afirmă și teologul rus Georges Florovsky.

Pe de altă parte, Hristos nu trebuie considerat ca Cel ce realizează doar o unitate de fire sau de natură în Biserică. Chiar dacă ipostas dumnezeiesc al firii noastre umane, El este în mod concret o persoană umană, distinctă de celelalte. Ca persoană umană și în același timp Persoană Trinitară, Hristos nu reprezintă doar unitatea de esență a Sfintei Treimi, nici o natură umană impersonală, ci o persoană ca principiu distinctiv și care intră în relație personală cu fiecare persoană care formează trupul eclesial. Hristos, aducând la unitatea cu Sine persoanele umane, în baza unității lor de natură cu El, nu le confundă, ci afirmă realitatea lor personală, distinctă[157]. Ipostasul fundamental al Bisericii, care este Hristos, lucrează în fiecare membru al ei, conform cu particularitatea sa personală. De fapt, accentul lui Stăniloae este pus pe faptul că admiterea simultaneității lucrării Fiului și a Duhului în Biserică nu înseamnă în niciun caz separarea lor.

Pentru Stăniloae, gândirea lui Lossky ar conduce în extrem, în Sfânta Treime, spre reducerea Fiului la natura divină și a realității personale a Sfintei Treimi la o singură persoană – Duhul Sfânt.

---

[155] Cf. Congar: „c'est parce qu'il y a un seul Esprit du Christ qu'il y a un seul corps, le Corps du Christ". Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, p. 26.

[156] Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 19.

[157] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", pp. 45-46.

Iar aceasta ar pune la îndoială prezența cu adevărat a Treimii în viața eclesială.

Dacă Tatăl este în Fiul și Fiul în Tatăl, ei lucrează împreună și neconfundat pentru împreună locuirea Lor în Biserică; la fel, dacă Fiul este în Duhul și Duhul se odihnește peste Fiul, Ei sunt uniți fără să se confunde în prezența și acțiunea lor comună în Biserică[158].

Prin Hristos și prin Duhul Sfânt se realizează Biserica „atât ca unitate, cât și ca diversitate. Ei nu lucrează separat ci în unire perfectă, având între ei și o unitate de ființă și o relație personală"[159].

Documentul de la München și consecințele eclesiologice ale relațiilor intratrinitare

În anul 1982 s-a publicat primul document de acord teologic al Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, cu titlul: „*Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi*", numit și *Documentul de la München*[160]. Nu sunt însă foarte numeroși cei ce știu că Părintele Stăniloae a participat la redactarea acestui prim text doctrinal comun, făcând parte din comisia restrânsă de teologi (3 ortodocși și 3 romano-catolici) care a lucrat efectiv, timp de două zile, la rescrierea propunerii comitetului de coordonare.

---

[158] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 216.

[159] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 45.

[160] Comisia mixtă internațională de dialog teologic între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi*, München, 1982. Text în limba franceză în: *La Documentation Catholique*, LXXIX (1982), pp. 941-945; același text în: *Irénikon*, XV (1982), pp. 350-362 (citat mai jos München). Pentru citarea în studiul de față vom folosi versiunea publicată pe site-ul oficial al Vaticanului: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html.

Despre simpatiile sau antipatiile ecumenice ale Părintelui Dumitru Stăniloae s-a vorbit mult iar în ultimul timp s-a și scris[161]. Cert este însă că anii 70-80 ai secolului trecut sunt ani bogați în participări la conferințe sau dialoguri ecumenice pentru Părintele Stăniloae, mai ales dacă ne gândim la perioada istorică traversată de țara noastră[162]. Este sigur și că teologia Părintelui este una creatoare și mărturisitoare, fără complexe față de orice sistem filosofic sau curent teologic din epocă, ceea ce l-a făcut să fie apreciat și respectat de mari teologi din toate tradițiile creștine. Astfel, Părintele a făcut misiune slujind teologia ortodoxă și Biserica noastră de fiecare dată când a conferențiat în străinătate. De asemenea, Părintele a aprofundat și a creat teologie în cadrul Bisericii, ca membru al Bisericii, asumându-și responsabilitatea eclesială și reprezentând Biserica noastră la diferite întâlniri ecumenice, mai ales cele care presupuneau calități teologice deosebite.

În ceea ce privește dialogul oficial cu Biserica Romano-Catolică, două sunt momentele importante care marchează misiunea sa: în 1972 face parte din delegația Bisericii Ortodoxe Române la Vatican[163], prilej cu care îl întâlnește personal pe papa Paul al VI-lea (1963-1978), iar în 1982 participă ca membru, la cea de-a doua întrunire a Comisiei mixte de dialog ortodox – romano-catolic[164]. La acestea, putem adăuga și participările importante pentru analiza noastră, mai întâi în mai 1979, la cea de-a doua reuniune ecumenică

[161] Cf. Radu BORDEIANU, *Dumitru Stăniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, T&T Clark, 2011. Cf. Viorel IONIȚĂ, „Contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul ecumenic", în: *Anuarul Facultății de teologie ortodoxă „Patriarhul Iustinian"*, 2004, pp. 87-93; Simona Paula DOBRESCU, „Padre Dumitru Stăniloae. Profilo biografico spirituale ed ecumenico", în: *Oriente Cristiano*, I-IV (2005).

[162] Chiar dacă această perioadă coincide cu relaxarea politică manifestată de regimul comunist față de Occident.

[163] Împreună cu Mitropolitul Antonie Plămădeală și părintele Dumitru M. Popescu.

[164] Deși numit inițial de către Patriarhul Iustinian în Comisia tehnică inter-ortodoxă, Părintele Stăniloae în 1977 este înlocuit de proaspătul patriarh Iustin, cu părintele Bria.

de la Klingenthal (lângă Strasbourg)[165] organizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor pe tema lui Filioque. Aceste întâlniri de la Klingenthal s-au finalizat cu publicarea unui document de acord teologic numit *Memorandum-ul de la Klingenthal*[166], în 1979.

Apoi, în 1981, participarea la Chambesy – Elveția, la seminarul teologic cu tema: *Al doilea Sinod ecumenic. Semnificații și actualitate pentru lumea creștină de astăzi*, unde susține referatul: „La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de Celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme"[167].

Pentru a înțelege puțin dinamica misiunii Părintelui din acel timp, trebuie amitit și că în 1982, la vârsta de aproape 80 de ani, Părintele participă la mai multe întâlniri în străinătate, dintre care se pot aminti: dialogul bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania desfășurat între 28 mai – 3 iunie 1982, Hüllhorst (Germania), după ce în 1979 și în 1980 participase deja la primele două întâlniri[168]. Imediat după aceasta, participă la München la cea de-a doua întrunire a Comisiei mixte de dialog ortodox – romano-catolic (30 iunie – 6 iulie 1982); tot în anul 1982 susține

---

[165] Prima a avut loc în 1978.

[166] Cf. «Mémorandum (La formule de Filioque dans une perspective œcuménique)», în: *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, (Colloques de Klingenthal, 1978-1979), Document Foi et Constitution nr. 103, (ed.) Lukas Vischer, Le Centurion, 1981. Referatul Părintelui este publicat în volumul citat sub titlul: *La procession du Saint Esprit du Père et sa relation avec le Fils, comme base de notre déification et adoption*, pp. 190-202.

[167] Pr. Dumitru Stăniloae, „La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de Celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme", în: *Le IIe Concile Œcuménique. Significations et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, *Études théologiques* 2, Chambésy, 1982, pp. 201-212.

[168] În cadrul întâlnirii din 1982 susține referatul principal cu titlul: „Înnoirea și sfințirea credincioșilor prin Taina Spovedaniei, după învățătura Bisericii Ortodoxe, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții". Tema dialogului din 1982 a fost: *Pocăința și Spovedania în credința și viața Bisericilor noastre și importanța lor pentru înnoirea și sfințirea creștinilor*. Cf. Viorel IONIȚĂ, „Contribuția părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul ecumenic", p. 91.

o serie de conferințe în Statele Unite ale Americii (noiembrie) și primește titlul de „Doctor honoris causa" al Universității din Belgrad[169].

Astfel, pentru Părintele Stăniloae anul 1982 este un an bogat în ceea ce privește dialogul. Referitor la desfășurarea lucrărilor Comisiei mixte reunite la München, ne vom sprijini în argumentarea noastră pe o scurtă cronică a dialogului publicată de către Părintele Stăniloae în limba franceză, în revista *Romanian Orthodox Church*, sub titlul: „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine. Le document de la commission mixte de Munich"[170].

Textul a fost discutat mai întâi separat de către membrii ortodocși ai comisiei și de cei catolici, iar apoi a fost supus unei discuții generale comune. Deoarece s-a constat necesitatea unor precizări suplimentare, a fost aleasă o comisie de redactare restrânsă, compusă din 3 membri ortodocși și 3 romano-catolici. Din partea ortodocșilor, la această a doua redactare au lucrat Părintele Dumitru Stăniloae, profesorul Megas Farandos și arhiepiscopul Chiril de Viborg. Cardinalul Willebrands, teologii André de Halleux[171] și Jean-Marie Roger Tillard[172] au reprezentat partea catolică. Textul

[169] Nu am găsit confirmarea dacă, tot în 1982, Părintele ar fi participat la un colocviu la Roma, deoarece îi apare publicat studiul: „Le Saint Esprit dans la tradition byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine", cu precizarea: (Comunicazione, 23 marzo 1982), în: *Credo in Spiritu Sancto*, Ed. Vaticana, Roma, 1983, pp. 661-679, volumul care grupează comunicările de la Colocviul de la Roma din 1982.

[170] „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine. Le document de la commission mixte de Munich", în: *Romanian Orthodox Church*, XII, III (1982), pp. 48-52.

[171] André de Halleux (1929 - 1994), franciscan belgian și profesor de teologie la Louvain. Autor al unei opere considerabile, specialist în patristica orientală, activează și în calitate de consultant al Secretariatului/Conciliului pontifical pentru unitatea creștinilor.

[172] Jean-Marie Roger Tillard (1927-2000), dominican și profesor de teologie, expert conciliar, a fost vice-președinte al Comisiei „Credință și constituție" a Consiliului Mondial al Bisericilor, consultant al Secretariatului/Conciliului pontifical pentru unitatea creștinilor. Opera sa se remarcă prin accentuarea constantă a legăturii dintre Euharistie și Biserică. A colaborat și la redactarea Documentului BEM de la Lima din 1982.

a fost discutat și rescris de această comisie restrânsă timp de două zile de lucru, iar apoi a fost propus comisiei mixte generale, care l-a amendat și ea.

Este primul document de acord teologic dintre cele două Biserici, un document cu valoare simbolică dar și teologică deosebită, deoarece găsim în el teme dezvoltate în mod remarcabil din teologia ortodoxă a secolului al XX-lea.

În preambulul documentului se precizează că, în conformitate cu scopul dialogului precizat la Rhodos, chestiunile controversate vor fi puse între paranteze în acest prim text doctrinal comun, dezvoltându-se mai apoi, din interior și în mod progresiv toate punctele de divergență[173].

Prima parte a acestui document teologic dens tratează, într-o abordare doxologică, natura sacramentală a Tainei Bisericii și a Euharistiei în relație cu Taina Sfintei Treimi, împreună lucrarea Duhului și a Fiului în istoria mântuirii. A doua parte aprofundează dimensiunea eclesială a sinaxei euharistice, vorbind despre Biserica locală, despre *koinonia* trinitară, care este comunicată oamenilor, în Biserică prin Euharistie, și încheind cu importanța slujirii episcopale în cadrul Euharistiei și al Bisericii. Ultima parte, a treia, dezvoltă tema unității și diversității în Biserică, a comuniunii eclesiale, a tensiunii dintre multitudinea Bisericilor locale și Biserica cea una și unică.

În pofida eforturilor depuse de către membrii comisiei, Părintele Stăniloae afirmă că nu s-a reușit totuși să se ajungă la un text clar și fără ambiguități. Aceasta atât din cauza „unui stil destul de confuz, poetic", cât și din cauza „puținului timp de care s-a dispus pentru discutarea unui text foarte lung și plin de pasaje care necesită multă reflectare"[174]. Am putea adăuga că textul final nu are coerența necesară unui astfel de document de acord. Poate că, din punct de vedere al construcției logice, mai coerent era cel propus inițial de

[173] Lucru ce reiese cu claritate, atunci când e vorba de Filioque. De fapt, s-a dorit evitarea dezbaterii pe fond a lui Filioque.

[174] „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine", p. 48.

către Comitetul mixt de coordonare în 1981. Probabil, diferitele faze de revizuire i-au știrbit această coerență iar arta compromisului l-a risipit într-un anumit fel. Astfel, unele pasaje se repetă, altele par că nu-și găsesc locul „firesc" acolo unde sunt plasate.

Părintele Stăniloae recomandă ca viitoarele subcomisii și cei ce vor participa la reuniunile comisiei mixte generale să aloce mai mult timp studierii unui text „mai scurt, mai precis", lipsit de ambiguități[175].

Dintre temele dezvoltate de documentul final și contribuția Părintelui Stăniloae la cristalizarea lor, patru par a fi mai importante: relațiile intratrinitare și consecințele lor eclesiologice; locul și rolul epiclezei euharistice; relația episcop – comunitate eclesială; comuniunea Bisericilor locale fondată și pe identitatea credinței[176]. Este evident, în același timp, că Documentul resimte influența eclesiologiei euharistice și poate că o cercetare în acest sens ar fi folositoare. Punctul de interes al cercetării noastre se va focaliza însă pe problema **relațiilor intratrinitare și cea a consecințelor eclesiologice** ale acestora.

Părintele relatează că în ceea ce privește redactarea, la insistența unor membri catolici din comisia generală, s-a revenit la expresii care li se păreau mai satisfăcătoare și pe care comisia restrânsă le eliminase.

În textul comitetului de organizare, a existat o propunere cu privire la locul Duhului Sfânt în cadrul Sfintei Treimi, care a fost menținută de asemenea de către comisia mixtă restrânsă de la München. Era vorba despre un text preluat de la Grigorie Cipriotul: „Acest Duh vine din Tatăl din care purcede ca din singurul izvor în Treime. El se odihnește în Fiul, în starea Sa întrupată ca și în existența Sa eternă. În trupul euharistic de asemenea, El ne este împărtășit prin Fiul, în Care și prin Care strălucește în veșnicie"[177].

---

175 „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine", p. 49.

176 Ele se pot regăsi în cronica reuniunii publicată de către Părintele Stăniloae.

177 „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine", p. 49.

Textul final, aprobat de comisia mixtă generală a fost modificat pentru a se ajunge la: „Fără să dorească încă să rezolve dificultățile ridicate între Orient și Occident, cu privire la relația dintre Fiul și Duhul, putem spune deja împreună că acest Duh, care purcede din Tatăl (*Ioan* 15, 26), ca dintr-un singur izvor în Treime, și care a devenit Duhul înfierii noastre (*Romani* 8, 15), căci El este de asemenea Duhul Fiului (*Galateni* 4, 6), ne este comunicat (împărtășit), mai ales în Euharistie, de acest Fiu în care se odihnește, în timp și în veșnicie (*Ioan* 1, 32)”[178].

Cu toate că textul final adoptat este în conformitate cu învățătura ortodoxă, adăugarea pasajului introductiv (*Fără să dorească încă să rezolve dificultățile ridicate între Orient și Occident cu privire la relația dintre Fiul și Duhul*), deschidea posibilitatea unor noi discuții pe tema aceasta și bineînțeles că ortodocșii ar fi dorit eliminarea lui. Deoarece, dacă privim cu atenție textul fără introducere, el era „pe placul” teologilor ortodocși[179] și în mod particular „pe placul” Părintelui Stăniloae. Pe de o parte, se delimita unica monarhie a Tatălui. Pe de altă parte, se regăseau în text teme dragi Părintelui, precum *odihnirea* temporală în veșnicie a Duhului în Fiul, sau înfierea ca lucrare a Duhului în Biserică. În primul text, cel al comitetului de redactare, se regăsea ideea lui Grigorie Cipriotul despre *strălucirea* veșnică a Duhului prin Fiul, temă dezvoltată și aprofundată și de către Părintele Stăniloae.

El însuși relatează că ortodocșii au acceptat totuși pasajul introductiv în schimbul „unei concesii mult mai importante făcute de un cardinal catolic care, la început, a vrut să elimine cu totul acest pasaj despre Duhul Sfânt...”[180].

[178] MÜNCHEN, I, 6.

[179] Însuși Părintele Stăniloae recunoaște că balanța înclină deja în mod incontestabil în favoarea învățăturii ortodoxe. Cf. „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine”, p. 49.

[180] „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine”, p. 49. Părintele nu dă numele acestui cardinal. Ar trebui căutat printre cei patru prezenți la reuniune (Poate că e vorba despre cardinalul Ratzinger, de care îl leagă o amiciție și un respect sincer). Cf. supra nota 7.

Aceasta arată, pe de o parte, voința de a elimina, pe cât cu putință, pasajele care ar fi putut fi considerate ca puncte de divergență în cadrul dialogului. Pe de altă parte însă, nu se poate trece cu vederea importanța acordată de către ortodocși pnevmatologiei și insistențele acestora asupra „clarificării" naturii relațiilor intratrinitare, cu referire directă la învățătura despre ***Filioque***. De altfel, dac-ar fi să facem o paralelă, cu câțiva ani înainte, cu prilejul colocviilor de la Klingenthal, teologii ortodocși au susținut cu tărie poziția orientală cu privire la locul Sfântului Duh în cadrul relațiilor trinitare. Mirarea, care nu aparține unui ortodox, ci unui teolog occidental, a fost să constate până unde au putut să meargă teologii catolici, mai ales cei protestanți în această direcție[181]. Pentru cel din urmă, acest comportament este rezultatul faptului că teologii occidentali nu au înțeles cu adevărat miza dialogului și că nu i-au acordat aceeași importanță precum ortodocșii. De altfel, textul *Memorandum-ului* comun redactat cu acel prilej distinge Filioque, ca sursă de *controversă* pentru occidentali și sursă de *scandal* pentru ortodocși[182].

Probabil aceasta este și explicația pentru care, chiar dacă nu clarifică relația veșnică a Duhului cu Fiul, în Documentul de la München, se regăsește totuși în prima parte, la punctul 3, propunerea comitetului coordonator care spunea: „Acest Duh... purcede veșnic din Tatăl și se manifestă prin Fiul...".

Pentru a întări într-un fel cele afirmate mai sus, nemulțumirea Părintelui Stăniloae referitoare la formula introductivă a pasajului de la nr. 6 din Documentul de la München, vine și din faptul că, spune el, ambele părți „s-au pus de acord asupra purcederii Sfântului Duh numai din Tatăl"[183]. Bănuim însă că prin ambele părți vrea să desemneze, de fapt, membrii Comitetului coordonator, cei din comisia restrânsă de revizuire și nu pe cei din Curia romană.

---

[181] Cf. Gérald BRAY, „La doctrine du Saint-Esprit. Un regard sur les recherches récentes", în: *Revue réformée*, CXCV (1997), 4.

[182] Cf. *Mémorandum*, p. 8.

[183] „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine", p. 49.

Este evident că în cadrul discuțiilor din Comisia mixtă de dialog, tema originării Duhului a constituit o problemă dificil de trecut cu vederea de către ortodocși. Poate și de aceea, focalizarea specială este pe originarea unică în Sfânta Treime. Ceea ce omite Părintele să menționeze în cronica sa este faptul că în fraza anterioară pasajului în cauză, textul comitetului coordonator făcea inițial referire la întruparea „*Unuia din Treime*", „prin care prezența Duhului însuși se extinde... la întregul trup mistic". Textul a fost modificat la München pentru a rezulta: „*Astfel, prezența Duhului însuși se întinde/extinde, prin împărtășirea tainei Cuvântului întrupat, la întreg trupul Bisericii*" (I, 6). Deci, expresia „Unul din Treime" a fost eliminată din textul final. Or, având în vedere cele menționate mai sus, trebuie amintit aici că, susținând ideea că oricare dintre Persoanele divine S-ar fi putut întrupa, scolastica a introdus o discontinuitate între Treimea imanentă și Treimea iconomică. Urmând o astfel de opinie, Întruparea Fiului lui Dumnezeu nu ne-ar spune nimic despre viața veșnică a Sfintei Treimi. Formula trinitară a călugărilor sciți, la „mare cinste" în Orient, după care „Unul din Treime S-a făcut om", subliniază tocmai continuitatea ontologică dintre teologie și iconomie.

Pe de altă parte, trebuie spus că Documentul de la München a suscitat interes și din partea teologilor protestanți. Critica lor punctează tocmai *natura analogiei* care se face între *koinonia* trinitară și cea eclesială[184], subliniind riscul alunecării spre o așa-numită „divinizare" a Bisericii.

Este adevărat că Documentul de la München menționează explicit termenul de îndumnezeire și îl leagă direct de Biserică și de Euharistie, atunci când afirmă că: în Biserică, prin Euharistie, „*credincioșii cresc în această misterioasă îndumnezeire care desăvârșește locuirea (sălășluirea) lor în Tatăl și Fiul prin Duhul Sfânt*" (I, 4b)[185].

---

[184] Cf. André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale. Progrès œcuménique et enjeux méthodologiques*, coll. *Cogitatio Fidei* 218, Éd. du Cerf, Paris, 2000, pp. 351-360.

[185] Textul din *Ioan* 17, 21: „ca ei să fie una în noi" este înțeles de către Părintele Stăniloae într-o perspectivă de îndumnezeire. Ridicați în unitatea divină, oamenii

Este adevărat în acelaşi timp că pentru ortodocşi, Treimea constituie fundamentul, izvorul, modelul, puterea şi scopul Bisericii. A vorbi despre dimensiunea trinitară a vieţii Bisericii nu înseamnă însă, că pentru teologul ortodox există confuzie sau identitate între cele două, ci o continuitate între viaţa de relaţie intratrinitară şi cea eclesială. În acelaşi timp, Biserica este mult mai mult decât numai o reflectare, oglindire, semn sau imagine, mai mult sau mai puţin fidelă, a comuniunii structurată de iubire şi de autodăruire reciprocă din Treime. **Comuniunea trinitară este vitală pentru viaţa şi misiunea Bisericii**[186]. Biserica este spaţiul, laboratorul sau atelierul în care viaţa dumnezeiască se lasă „pipăită", se descoperă oamenilor, pentru a-i ridica la comuniunea între ei şi comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, ea este, în acelaşi timp, reflex şi model, semn şi icoană, mijloc şi spaţiu, dar mai ales sacrament al comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii sau, cum afirmă şi Documentul de la München: *„taina/sacramentul koinoniei trinitare, „locuirea lui Dumnezeu cu oamenii"* (*Apocalipsa* 21, 4)" (I, 5).

Biserica este, astfel, împreună vieţuire cu Tatăl, în Hristos, prin Duhul Sfânt, o realitate vie teandrică prin care ni se împărtăşeşte viaţa de comuniune a Treimii. De aceea, Sf. Apostol Pavel zicea că „viaţa noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (*Coloseni* 3, 3) şi că: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (*Galateni* 2, 20). Sau, cum spune şi Documentul de la München al Comisiei mixte de dialog teologic: a vorbi despre natura sacramentală a tainei lui Hristos înseamnă *„evocarea posibilităţii dată omului şi, prin el, cosmosului, de a face experienţa noii creaţii, Împărăţiei lui Dumnezeu, hic et nunc, prin realităţile sensibile şi create"* (I, 1).

În această perspectivă, afirmaţia Mitropolitului Ioan Zizioulas de la Santiago de Compostela în 1993 este cât se poate de logică: „Suntem

---

devin una. Astfel, viaţa trinitară este ţesută în viaţa Bisericii, deoarece este principiul interior al Bisericii. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", p. 271.

[186] Într-un studiu ce datează din 1955, Părintele subliniază că relaţiile trinitare nu sunt doar un model al relaţiilor eclesiale, ci şi o putere care produce şi aprofundează aceste relaţii, o putere care se manifestă ea însăşi prin aceste relaţii. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", pp. 270-271.

chemați la *koinonia* nu pentru că aceasta este „bine" pentru noi și Biserică, ci pentru că noi credem într-un Dumnezeu care este *koinonia* în însăși ființa Sa. Dacă noi credem într-un Dumnezeu care este esențialmente o persoană, care este mai întâi și apoi intră în relație, nu suntem prea departe de o înțelegere sociologică a *koinoniei*; Biserica, în acest caz, n-ar fi *koinonia* în însăși ființa sa, ci într-un mod secundar, adică pentru *bene esse*. Învățătura despre Sfânta Treime dobândește astfel o importanță decisivă: Dumnezeu este trinitar; este o ființă relațională prin definiție; un Dumnezeu ne-trinitar, nu este *koinonia* în însăși ființa sa. *Eclesiologia trebuie să fie fundamentată pe teologia trinitară dacă se vrea o eclesiologie a comuniunii*"[187].

Părintele Stăniloae, la rândul său, subliniază faptul că Biserica poate conține, chiar dacă nu în mod desăvârșit, realitatea pe care o reprezintă, fiind și singura cale care conduce către această realitate. Bineînțeles, consecințele unei astfel de gândiri teologice pot să nu placă celor din tradiția protestantă, deoarece Biserica este văzută ca indispensabilă pentru mântuire, fiind locul prin excelență al înnoirii și îndumnezeirii, al comuniunii omului cu Dumnezeu – Sfânta Treime.

Pentru teologii ortodocși, dacă koinonia eclesială manifestă comuniunea trinitară, atunci dogma trinitară trebuie să fie bine clarificată. Din acest punct de vedere, Documentul de la München reprezintă un pas înainte în domeniu, deoarece subliniază un aspect fundamental pentru eclesiologie, pe care îl regăsim în toată opera Părintelui Stăniloae. Este vorba despre grija formulării corecte **a raportului dintre hristologie și pnevmatologie în teologia Bisericii**[188]. De altfel, în documentul München, chiar

---

[187] Jean ZIZIOULAS, „Église comme communion", în: *Parole orthodoxe*, Éd. du Cerf – SOP, Paris, 2000, p. 187 (s.n.).

[188] Sau, cum afirma în 1983, Conferința episcopilor ortodocși din Statele Unite (SCOBA): „De fapt, întreaga secțiune care discută relația acțiunii Duhului cu misiunea istorică a lui Hristos și tainei lui Hristos este bine formulată". *A Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church regarding the Munich Document U.S. Theological Consultation*, 25 mai 1983. Source: http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/1983munich.html.

dacă Fiul şi Duhul sunt cele două mâini prin care Tatăl lucrează în lume şi în Biserică, Persoana Tatălui nu este doar subînţeleasă în text, ci este menţionată explicit, participând nu doar la viaţa trinitară, ci şi la viaţa lumii şi a Bisericii. Întruparea Fiului, Moartea şi Învierea Sa au fost realizate de la început după *„voinţa Tatălui, în Duhul Sfânt"* (I, 3). Dacă în aliniatul 3 se spune că Hristos este *„Taina – Sacramentul prin excelenţă, dăruită de Tatăl pentru lume"*, se adaugă imediat că *„taina lui Hristos este, de asemenea, o realitate care nu poate exista decât în Duhul"*. De asemenea, la punctul a) de la alineatul 4, în prima parte se spune: *„Chiar dacă evangheliştii, în referatul de la Cină* (cea de taină n.n.) *nu spun nimic despre acţiunea Duhului, El era totuşi unit mai mult ca oricând cu Fiul întrupat pentru împlinirea lucrării Tatălui"*, şi mai departe: *„Cincizecimea, împlinire a tainei pascale*[189]*, inaugurează în acelaşi timp, vremurile de pe urmă. Euharistia şi Biserica, Trup al lui Hristos răstignit şi înviat, devin spaţii ale energiilor Duhului Sfânt"*.

Membrii comisiei au dorit să sublinieze clar faptul că misiunea Duhului *„rămâne unită cu cea a Fiului"* (I, 5). Prin Duhul, lucrările divine se manifestă în Trupul lui Hristos: Duhul pregăteşte venirea lui Hristos; Duhul Îl descoperă pe Hristos în lucrarea Sa de Mântuitor; Duhul transformă sfintele daruri aduse de către credincioşi în Trupul şi Sângele Mântuitorului, pentru a se desăvârşi creşterea Trupului, care este Biserica; Duhul realizează comuniunea în Trupul lui Hristos a tuturor celor care se împărtăşesc din aceeaşi pâine şi beau din acelaşi potir (I, 5).

Bineînţeles, centrul vieţii eclesiale este reprezentat de Euharistie, care *„face prezentă taina trinitară a Bisericii"* (I, 6). Sau cum spune şi teologul dominican Yves Congar, „dacă există un loc unde hristologia cu pnevmatologiase unesc, acela este în Liturghie: dacă privim conţinutul, contextul sau actorii, ea este instituţie a

[189] Pentru Părintele Stăniloae, Cincizecimea reprezintă al cincilea act al operei de mântuire, dacă socotim celelalte patru: Întruparea, Jertfa, Învierea şi Înălţarea.

lui Hristos și eveniment al harului, Cuvânt și lucrare intimă, duh și formă, liturghisire a Marelui nostru Preot și coborâre a Sfântului Duh în inimi"[190].

De fapt, așa cum o arată și titlul, insistența textului de la München este pe descoperirea tainei Bisericii și a Euharistiei în lumină trinitară. Duhul actualizează și desăvârșește în cei ce cred ceea ce Hristos a împlinit o dată pentru totdeauna. Trebuie precizat și că formularea trinitară a tainei Bisericii pe care o regăsim în Documentul de la München marchează un progres și în cadrul mai general al dialogului ecumenic purtat de ortodocși. De exemplu, chiar dacă, începând cu „Adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor" de la New Delhi din 1961, Bisericile Ortodoxe au accentuat constant dimensiunea trinitară a credinței[191], numai la Canberra, în 1991 (deci după 30 de ani), Consiliul Ecumenic al Bisericilor dezvoltă ca temă aspectul pnevmatologic[192].

În această linie, lucrările ulterioare ale Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericilor au subliniat faptul

---

[190] Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, p. 186. În 2007, Exhortația apostolică post-sinodală *Sacramentum Caritatis*, a papei Bendict al XVI-lea, pare a ține cont de redescoperirea trinitară din catolicism, confirmând într-un fel spusele lui Congar. Primul capitol tratează despre Sfânta Treime și despre Euharistie; al doilea, despre Iisus Hristos adevărata jertfă; al treilea, despre Duhul Sfânt și Euharistie. Ultimul capitol conține chiar un subcapitol dedicat relației dintre hristologie și pnevmatologie. Cf. Benoit XVI, Exhortation apostolique post-synodale „Sacramentum Caritatis sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église", Rome, 22 feb. 2007, în: *La Documentation Catholique*, CIV (2007), pp. 303-343.

[191] Formula hristologică din 1948 se schimbă la New Delhi în: „Consiliul Mondial al Bisericilor este o asociație frățească de Biserici care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor după Scripturi și se ostenesc să răspundă împreună vocației lor comune pentru slava lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt".

[192] Tema se intitula: „Vino Duhule Sfinte – înnoiește întreaga creație!" Deoarece la această adunare delegații ortodocși au realizat, ca urmare a unor comunicări protestante pe teme mai mult sociologice, că pnevmatologia ecumenică se îndepărtează tot mai mult de învățătura Bisericii Ortodoxe, ei au depus o „Declarație" în care avertizau despre noile dezvoltări apărute de la Vancouver.

că înţelegerea tainei Bisericii nu trebuie să decurgă doar din hristologie, ci dintr-o percepere trinitară a lui Dumnezeu[193].

Reuniunea de la München a Comisiei mixte de dialog rămâne un eveniment important în istoria dialogului dintre cele două Biserici. Documentul redactat cu acest prilej este unul de o mare densitate teologică şi ar merita analizat îndeaproape. Întâlnirea de la München i-a prilejuit Părintelui Stăniloae, aflat la vârsta sintezelor responsabile, contactul direct cu o serie de mari personalităţi teologice ale timpului, cum ar fi Ratzinger, De Halleux, Tillard, Bouyer, Zizioulas etc. Aceeaşi participare i-a permis să-şi pună propria amprentă teologică pe documentul final. Am văzut că regăsim în el teme dragi Părintelui, pe care acesta le dezvoltase deja în opera sa. În fine, Documentul de la München reprezintă pentru Părintele Stăniloae, „un progres remarcabil"[194] în cadrul dialogului ortodox – romano-catolic.

Concluzii

Ceea ce remarcăm ca un fir roşu al întregii eclesiologii a Părintelui Stăniloae este grija de a articula concret cele două aspecte ale Bisericii: cel hristologic şi cel pnevmatologic;

---

[193] Cea de-a cincea conferinţă a Comisiei Credinţă şi Constituţie, ţinută la Santiago de Compostela în 1993, reia şi dezvoltă ideea comuniunii – koinonia. În mesajul conferinţei se sublinia că: „Dumnezeu vrea unitatea Bisericii, a umanităţii şi a creaţiei deoarece El este o *koinonia* de iubire, unitatea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt". „En marche vers une koinonia plus parfaite. Message final de la Conférence mondiale", în: *La Documentation Catholique*, MMLXXIX (1993), p. 842. W. Pannenberg, în intervenţia sa cu acest prilej, sublinia modul în care Comisia Credinţă şi Constituţie doreşte „încurajarea Bisericilor de astăzi să-şi manifeste comuniunea prin mărturisirea comună a credinţei lor în Dumnezeu Treime manifestat în Iisus Hristos", care pentru mulţi creştini „nu este decât o formulă ale cărei afirmaţii şi-au pierdut mai mult sau mai puţin sensul", Wolfhart PANNENBERG, *Pour une interprétation commune du Symbole de Nicée-Constantinople*, în: *La Documentation Catholique*, MMLXXIX (1993), p. 831.

[194] „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine", p. 52.

atât de mult încât cititorul se poate întreba câteodată dacă nu a devenit un fel de obsesie pentru autor. Având în vedere contextul teologic al timpului său, cred însă că este vorba mai degrabă despre eforturile Părintelui pentru a centra trinitar eclesiologia dezvoltată[195].

Constituită după chipul Preasfintei Treimi, Biserica este spaţiul unde se reflectă şi se continuă relaţiile intratrinitare, deci şi relaţia specială dintre Fiul şi Duhul. Astfel, fiindcă Duhul „rămâne" în Fiul în plan divin, este în noi numai când suntem adunaţi în Fiul. Nu putem avea Duhul fără Fiul, nici pe Hristos fără Duhul. Comuniunea cu Hristos nu se poate trăi decât în și prin Duhul Sfânt, iar comuniunea cu Duhul Sfânt nu se trăieşte decât în și prin Hristos. Nu-L putem cunoaşte cu adevărat pe Hristos fără Duhul, nici pe Duhul fără Hristos. Primim Duhul înfierii tocmai pentru că Duhul Fiului devine şi Duhul nostru. Biserica este Trupul lui Hristos deoarece Același Duh al Fiului a unit toate membrele în Hristos ca fraţi ai Săi, punându-i astfel într-o relaţie filială cu Tatăl.

De aceea, Părintele Stăniloae nu poate concepe Biserica în afara Treimii, o Biserică exclusiv hristologică sau exclusiv pnevmatologică. Adevărata Biserică este pentru el atât hristologică, cât şi pnevmatologică pentru că, mai întâi de toate, este trinitară şi reflectă comuniunea Persoanelor treimice.

Nu există astfel nici disociere, nici opoziţie, nici o prioritate sau alta, dar nici confuzie între lucrarea Fiului şi a Duhului în Biserică. Tocmai datorită relaţiei interioare dintre Persoanele divine, şi în plan iconomic, niciodată o Persoană divină nu este fără Cealaltă şi fără specificul Aceleia. Tot ceea ce lucrează Hristos, lucrează prin Duhul. Tot ceea ce lucrează Duhul o face în şi prin Hristos, ducând la desăvârşire opera creatoare şi îndumnezeitoare a Sfintei Treimi.

---

[195] O viziune diacronică a operei sale pare a confirma această ipoteză. Către sfârşitul creaţiei sale teologice, studii importante sunt dedicate Sfintei Treimi. La aceasta a contribuit în mare măsură şi participarea Părintelui la numeroase întâlniri de dialog ecumenic.

PARTEA A DOUA

Biserica plină de Hristos

Taina Bisericii

Moștenitor al unei tradiții calificate de Yves Congar ca „prietenă a marilor taine ale dogmei trinitare și hristologice”[196], Părintele Stăniloae aprofundează în mod particular Biserica în calitate de Trup mistic al lui Hristos. Totuși, în lumina celor dezvoltate în partea anterioară, se distinge clar efortul său pentru a fonda teologic o sinteză care să integreze constituția Bisericii în dezvoltarea sa istorică, în cadrul tainei Bisericii și în relația sa cu întreaga iconomie a mântuirii.

Centrându-se trinitar, Părintele insistă adesea asupra necesității menținerii unui echilibru între cele două aspecte ale Bisericii: între aspectul văzut și cel nevăzut. Nu trebuie omis nici faptul că Stăniloae consacră un loc important în cadrul eclesiologiei sale noțiunilor de slujire, de comunitate eclesială, de separație între creștini. Totuși, structura duhovnicească a teologului primează în fața aspectelor de organizare vizibilă. Acestea sunt întotdeauna în serviciul transfigurării umanului, al comuniunii de iubire care trebuie să se realizeze în sânul Bisericii. Ele sunt utile numai în măsura în care îl fac transparent pe Hristos sau creează condiții

[196] Cf. Yves CONGAR, „Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe”, în: *Irénikon*, XII (1935), p. 322.

pentru concretizarea istorică, personală și comunitară a comuniunii ontologice dintre Dumnezeu și om, adică a îndumnezeirii.

Mitropolitul Ioan Zizioulas spunea că eclesiologia este în primul rând, „o chestiune a identității Bisericii"[197]. În această privință, una din notele marcante ale revalorizării eclesiologice realizate de către teologii ortodocși din secolul al XX-lea a fost legarea directă a eclesiologiei de taina unirii celor două firi distincte în unica Persoană a Mântuitorului Iisus Hristos[198]. În această linie și fidel moștenitor al patristicii orientale, Părintele Stăniloae leagă în mod strâns concepția sa despre Biserică, cu dogma hristologică definită de Calcedon (451) și Constantinopol III (681). De fapt, interesul Părintelui Stăniloae pentru hristologie a fost constant începând din anul 1943, când vede lumina zilei prima sa mare sinteză hristologică intitulată: *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, și până în 1993 (anul treceri sale la Domnul), când a fost publicată ultima: *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*. Este vorba, așadar, de un interval de 50 de ani de creație teologică, cu impact în spațiul ortodox.

Este evident că această preocupare continuă pentru hristologie a marcat demersul eclesiologic al teologului nostru. De aceea, și metoda sa este analogică, persoana lui Hristos, așa cum a fost ea definită de Sinoadele ecumenice, fiind în general punctul de referință[199].

Din această perspectivă, poate că este interesant pentru studiul nostru să amintim aici reflecția dezvoltată în lumea romano-catolică și protestantă. De exemplu, în virtutea unei „analogii care nu este fără valoare", Conciliul Vatican II compară Biserica, cu „taina

---

[197] Jean ZIZIOULAS, „Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe", în: *Irénikon*, LX (1987), p. 334.

[198] Cf. Emmanuel LANNE, „Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie orthodoxe", în: *Irénikon*, XXXV (1962), p. 205.

[199] Limitele unui asemenea demers au fost arătate de Yves CONGAR în studiul său: „Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle", în: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, (ed.) Aloys Grillmeyer, Heinrich Bacht, t. III, 1954, pp. 239-286.

Cuvântului întrupat" (*Lumen Gentium* 8). Pentru teologul protestant Jürgen Moltmann, dacă pentru „Biserica lui Dumnezeu", Hristos este subiectul Bisericii, pentru doctrina Bisericii, hristologia va fi tema dominantă a eclesiologiei. Orice enunț despre Biserică va fi un enunț despre Hristos[200].

Acum, dacă ar fi să opunem o eclesiologie ascendentă unei eclesiologii descendente, se poate observa cât de mult a marcat teologia Bisericii lui Stăniloae așa numita „hristologie descendentă"[201]. Unul dintre meritele „hristologiei descendente" este acela că Îl descoperă pe Hristos în cadrul tainei Lui Dumnezeu Treime, punând astfel în lumină divinitatea Sa și caracterul unic al Întrupării. Există, în același timp riscul, din cauza perspectivei și a categoriilor sale descendente, să nu se spună îndeajuns despre deplina umanitate a lui Hristos.

Pe de altă parte, totuși, trebuie subliniat că problematica separării nete între lucrarea lui Hristos și cea a Bisericii nu atinge teologia ortodoxă decât în mod superficial și exterior. Stăniloae se înscrie și el în această linie ortodoxă, care nu vrea să separe componentele tainei, preferând să le mențină în tensiune[202]. Din acest motiv, antinomia și paradoxul sunt mijloace de exprimare dragi autorului nostru, cu toate că enunțurile occidentale cu privire la instrumentalitatea Bisericii nu-i sunt străine. Se poate observa astfel, mai ales în perioada de dinainte și din timpul Conciliului Vatican II, influențe occidentale în vocabularul său eclesiologic. Aceasta poate și

---

[200] Cf. Jürgen MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 18.

[201] De fapt, pentru teologul grec Karmiris, care este citat de multe ori de către Părintele, „Biserica vine de la Dumnezeu și sfârșește în Dumnezeu; ea pleacă de la Dumnezeu și revine în Dumnezeu". Cf. John KARMIRIS, *The Ecclesiology of the Three Hierarchs*; *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 4, p. 516.

[202] Jean Marie Roger Tillard susținea că Occidentul, tentat mereu de a alege logic între compozantele la primă vedere dificil conciliabile ale tainei (*aut ... aut*) și de a nu le ține în tensiune (*et ... et*), s-a arătat mai puțin înțelept decât Orientul. Cf. Jean Marie Roger TILLARD, „Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église", în: *Nouvelle Revue Theologique*, CVI (1984), p. 672.

pentru faptul că majoritatea studiilor din această perioadă au un punct de plecare apologetico-polemic, multe din subiectele abordate nefiind încă în centrul aprofundărilor teologilor ortodocşi.

Noţiunea de taină/sacrament în teologia Părintelui Stăniloae

Pentru a înţelege mai bine gândirea sa despre Biserică – Trup al lui Hristos, dorim să situăm problematica studiată în orizontul mai larg al sacramentalităţii Bisericii. Câteva clarificări preliminare se impun înainte de toate.

Mai întâi, la nivel lingvistic, trebuie subliniat că în limba română există mai multe substantive utilizate în teologia sacramentară. Există cuvântul „mister", din *mysterium/mustèriôn*, apoi cuvântul „sacrament" din latinescul *sacramentum*, dar şi cuvântul de origine slavă, cel mai des utilizat de altfel în limbajul bisericesc: „taina" (*taina/tainstvo*, în rusă), care traduce deodată *mystèriôn* şi *sacramentum* (spunem, de exemplu, „taina Bisericii" şi cele „7 Sfinte Taine").

Chiar dacă Părintele Stăniloae utilizează în studiile sale toţi aceşti termeni şi nu pare să facă distincţii nete între ei (cel puţin în prima parte a creaţiei sale teologice)[203], remarcăm uşor preferinţa sa pentru substantivul „taina" – concept care acoperă cele două

[203] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVIII (1966), 9-10, pp. 531-562. Părintele nu distinge *sacramentum* şi *mustèriôn* în sensul subliniat spre exemplu de Schillebeeckx. Acesta din urmă distingea pe de o parte în denumirea de *mustèriôn* dată tainelor, un accent pe lucrarea *teurgică*, adică pe lucrarea lui Dumnezeu; pe când, în denumirea *sacramentum* un accent pe agajamentul uman în taine, pe aspectul *liturgic*, deoarece tainele sunt lucrări specifice poporului lui Dumnezeu. Cf. Eduard SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, trad. Yvon van des Have, présenté par Benoît-Dominique de la Soujeole, coll. *Studia Friburgensia*, vol. 95, Academic Press, Fribourg, 2004, p. 91.

semnificații amintite mai sus. De aici, pot apărea dificultăți cu privire la conceptualizarea precisă a teologiei sale sacramentale și în consecință în înțelegerea formulelor propuse. Deja, în *Teologia* sa *Dogmatică* din 1978, Părintele utilizează aproape exclusiv cuvântul „taină" când este vorba de sacrament ca substantiv. Dimpotrivă, determinantul nu este un derivat din „taină", ci din cuvântul „sacrament" – „sacramental", ca pentru „act sacramental", „aspect sacramental", „viață sacramentală", „prezență sacramentală" și nu „prezență tainică" etc.[204]

Printre altele, se știe că, datorită renașterii biblice și patristice în Occident, teologii care s-au aplecat asupra chestiunii sacramentale au redescoperit dependența cuvântului *sacramentum* de *mystèriôn*-ul biblic, care desemnează taina mântuirii descoperită în Iisus Hristos: *taina (tainele) Împărăției cerurilor (lui Dumnezeu)* (*Matei* 13, 11; *Luca* 8, 10; *Marcu* 4, 11); „*Taina lui Dumnezeu*" (*1 Corinteni* 2, 1; *Coloseni* 2, 2), „*Taina lui Hristos*" (*Coloseni* 4, 3; *Efeseni* 3, 3-5), *Taina unirii dintre Hristos și Biserică* (*Efeseni* 5, 25-32); *Taina cea din veci ascunsă*, iar acum *descoperită* (*Coloseni* 1, 26); *taina dreptei credințe*: Dumnezeu arătat în trup (*1 Timotei* 3, 16). Este o înțelegere largă a termenului *mustèriôn*, în sensul totalității operei mântuitoare realizate de Hristos și trăite în Biserică. De aceea, Apostolii trăiesc conștiința că sunt „*iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*" (*1 Corinteni* 4, 1).

Acești teologi au arătat că, de fapt, există o echivalență de fond între cele două cuvinte „mystèriôn" și „sacramentum", căci în limbajul bisericesc din epoca primară ele erau paralele. Părinții latini utilizau „*mysterium*" sau „*sacramentum*" ca și corelativ al grecescului „mustèriôn". Scheeben afirmă că în acel timp opoziția scolastică după care „sacramentum" ar însemna un lucru vizibil iar „mystèriôn" un lucru ascuns-secret, nu exista[205]. Dimpotrivă,

[204] De aici, de exemplu, diferența și în limba română între „teologie mistică" și „teologie sacramentală".

[205] Cf. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, Introd., trad. A. Kerkvoorde, coll. *Unam Sanctam* 15, Éd. du Cerf, Paris, ²1956, pp. 99-109.

latinii foloseau pentru cele nevăzute, precum Sfânta Treime, cuvântul „sacramentum" iar părinţii greci numeau „mystèriôn" cele văzute, precum cele 7 Sfinte Taine, datorită tainei – misterului conţinută în ele[206].

Nu constituie obiectul studiului nostru prezentarea dezvoltarii posterioare a doctrinei sacramentale, nici enumerarea diferitelor sensuri ale sacramentului şi ale tainei – misterului[207]. Trebuie să spunem numai că tradiţia orientală a dezvoltat o teologie sacramentară care pune accentul pe unirea care există între prototip (*typos*) şi reprezentarea sa văzută (*eikôn*). Chipul nu este doar semnul unei realităţi absente, ci tocmai manifestarea văzută a acestei realităţi. De aici şi importanţa dată de către teologii ortodocşi legării directe a tainelor de evenimentul Întrupării Mântuitorului[208].

Teologul romano-catolic Henri de Lubac descrie astfel această gândire a tainei/misterului: „Sensul original al cuvintelor (mister, mistic) prezintă... ceva confuz şi fluent. Este sintetic şi dinamic. Se referă mai puţin la semnul văzut sau dimpotrivă la realitatea ascunsă, cât la amândouă deodată: la raportul lor, la unirea lor, la implicarea lor mutuală, la trecerea de la unul la altul sau la penetrarea unuia de către celălalt"[209]. Tocmai în această linie a fost dezvoltată în Orient teologia misterului/tainei. Înţelegând taina fie ca „însuşire personală a vieţii lui Dumnezeu"[210], fie ca „mijloc prin care Hristos ni se dăruieşte"[211], accentul teologiei ortodoxe va fi pus mai

[206] Matthias Joseph SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, pp. 99-109. De inspiraţie augustiniană, definiţia tainei ca „formă văzută a harului nevăzut" a fost reluată de Conciliul de la Trento, cunoscând o largă receptare în teologia latină. Cf. Jean-Michel RIGAL, „La sacramentalité comme question œcuménique", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CXXIV (2002), p. 58.

[207] Conciliul II Vatican utilizează ambii termeni de „sacrament" şi „mister" cu privire la Biserică.

[208] Papa Leon cel Mare (†461): „*Tot ceea ce era în Hristos a trecut acum în taine*". Cf. *Serm.* 74, 2; *PL* 54, 398A.

[209] *Apud* Eduard SCHILLEBEECKX, în: *L'économie sacramentelle du salut*, p. 59.

[210] Pr. Ion BRIA, *Destinul ortodoxiei*, Bucureşti, 1989, p. 368.

[211] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 10-14.

ales pe unirea/comuniunea divinului cu umanul făcută posibilă prin taină/sacrament.

În pasajul citat mai sus, Henri de Lubac evocă de asemenea cuvântul mistică, și nu fără sens. Căci viața mistică, așa cum a fost ea trăită și descrisă de către Părinți, se fundamentează pe taina fundamentală a Întrupării Mântuitorului, fără a fi separată de taine/sacramente. În acest sens, a afirma că tot ceea ce privește relația dintre Dumnezeu și om îmbracă un caracter sacramental, cum o face Părintele Stăniloae, constituie o perspectivă absolut normală pentru un teolog care accentuează mai ales dragostea și comuniunea care există între Creator și creatura Sa.

Există riscul, și teologii catolici în dialogul cu tradițiile protestante au subliniat cu insistență acest lucru: cel ce vorbește în zilele noastre sau reflectă la Biserică ca taină a credinței să poată fi greșit înțeles, demersul acesta fiind văzut ca „o pledoarie în favoarea unei re-mistificări a Bisericii care s-o imunizeze”[212].

Totuși, afirmând că Biserica este o taină/sacrament, Părintele nu dorește să aplice Bisericii conceptul clasic de sacrament așa cum s-a dezvoltat el în teologia apuseană, începând cu secolul al XII-lea. Biserica nu este al optulea sacrament alături de celelalte șapte. Biserica este taină/sacrament pentru că realitatea ei este constituită din umanitatea adunată în Hristos ca Trup al Său (*Romani* 12, 4-5; *Coloseni* 1, 18, 24), pentru că viața creștină este o viață *„ascunsă cu Hristos în Dumnezeu”* (*Coloseni* 3, 3), pentru că Treimea este prezentă și lucrează în viața Bisericii (2 *Corinteni* 13, 13) pentru unirea vieții umane cu viața veșnică și infinită a lui Dumnezeu (*1 Ioan* 4, 12-16).

[212] Cf. Walter KASPER, *Le mystère de la Sainte Église. Un rappel ecclésiologique au soir d'un siècle de l'Église*, în: *L'Église à venir*, mélanges offerts à Joseph Hoffman, études réunis par M. Deneken, Éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 321. El adaugă: „față de sărăcirea spirituală cu privire la modul de a înțelege Biserica, trebuie menținut că numai în măsura în care continuăm să considerăm Biserica un mister al credinței, vom putea s-o înțelegem și ca instituție socială și că numai în lumina dimensiunii ei sociale vom putea vorbi despre ea ca mister al credinței”.

De fapt, trei sunt tainele generale sau atotcuprinzătoare care structurează gândirea Părintelui: Creația, Hristos și Biserica[213].

Taina lui Hristos

Dacă lumea sau creația este înțeleasă de către teologul român ca un imens spațiu care facilitează dialogul dintre Creator și creatură, Hristos este cel ce restabilește puterea, întunecată de păcat, de a distinge iubirea lui Dumnezeu prin intermediul creației, de a viețui în această iubire, care este comuniune cu Dumnezeu. Prin Întrupare, umanitatea asumată de Logos devine „mijlocul" de unire și de îndumnezeire al umanității și al creației[214].

O nouă taină ia naștere astfel, taina lui Hristos, taină fundamentală a comuniunii deoarece în persoana Mântuitorului se întâlnește „invitația divină și răspunsul omului", cum frumos zicea Schillebeeckx[215]. Paradoxul unirii dintre creat și necreat este astfel accentuat la modul suprem: Creatorul se face creatură, Dumnezeu se face om, „infinitul se face și finit, umplându-l pe cel din urmă de cel dintâi. Prin aceasta, orizontul infinit al cunoașterii realității supreme se face deplin străveziu pentru om"[216]. Pentru Părintele Stăniloae, Hristos reprezintă și în El se realizează suprema transparență și comunicare a lui Dumnezeu prin natura umană. Trupul Domnului devine mijloc deplin transparent pentru comunicarea vieții veșnice către oameni; umanitatea asumată de Mântuitorul devine mijlocul de unire și de îndumnezeire a

[213] Din motive de metodă, prezentarea tainei creației va fi făcută în cadrul părții antropologice a lucrării.

[214] „Creația ca dar și Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1, p. 12.

[215] Edward SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris, 1961; *apud* ediția 1997.

[216] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 12.

întregii umanități și creației în Dumnezeu[217]. Hristos devine astfel centrul întregii umanități[218], ipostasul fundamental, taina principală[219], sacramentul/taina originară[220] și deci sursa întregii sacramentalități în Biserică.

Biserica Taină/Sacrament

Chiar dacă ancorată puternic în teologia patristică orientală, perspectiva Părintelui Stăniloae asupra Bisericii înțeleasă ca taină/sacrament ar fi mai ușor de situat dacă se ia în considerare contribuția renașterilor eclesiologice realizate în spațiul occidental din secolele XIX și XX.

De fapt, însăși ideea teologică modernă a sacramentalității Bisericii sau a Bisericii înțeleasă ca sacrament a fost preluată de eclesiologia ortodoxă oarecum din spațiul ecumenic. Este adevărat că multe studii ortodoxe au încercat să arate rădăcinile patristice ale acestei idei și tot atât de adevărat că există teologi ortodocși care sunt convinși de originea profund ortodoxă a acestei noțiuni. La aceasta au contribuit din plin mai ales unele curente recente din teologia ortodoxă, precum eclesiologia euharistică, care a înlesnit apropierea noțiunii de către teologii ortodocși.

---

[217] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 13.

[218] Cf. „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe". Communication sur la consultation organisée par la Commission de Mission et d'Evangélisation à Bucarest-Cernica, juin 1974, în: *Contacts*, XXVII (1975), p. 450.

[219] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1, p. 4.

[220] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVIII (1966), 9-10, pp. 531-562. Documentul de acord teologic de la München numește pe Hristos: „sacramentul prin excelență, dăruit lumii de către Tatăl" (III).

Ceea ce impresionează, dar și încurcă o clarificare teologică, este faptul că există o mare diversitate de interpretări dată Bisericii – sacrament, plecând de la afirmarea originii transcendente a Bisericii, a tainei sale (*sacramentum*) și a tainelor sale (*sacramenta*), trecând prin aprofundarea sensului semnului sacramental pe care-l constituie elementele vizibile ale Bisericii, apoi al sensului funcției Bisericii în iconomia mântuirii, și până la exprimarea unei perspective eshatologice[221]. De altfel, pentru un teolog precum Karl Rahner, noțiunea de Biserică – sacrament nu este o imagine a Bisericii printre altele, ci o *Grundidée*, un concept teologic fundamental[222].

Plasându-se deci cu voie în această dialectică ecumenică, teologii ortodocși nu au dezvoltat doar o teologie a Trupului mistic al lui Hristos, ci au făcut și ei apel la noțiunea de Biserică – sacrament, sau au aprofundat sacramentalitatea Bisericii, încercând să articuleze într-un duh ortodox eclesiologia iconomică/funcțională cu cea ontologică, adică misiunea Bisericii cu natura sau constituția sa, aspectul de instituție cu cel de eveniment ș.a.

Câteodată critica teologilor ortodocși din epocă arată tocmai faptul că nu le-a fost ușor să asimileze deja rumegate toate concepțiile referitoare la Biserică – sacrament și relația acesteia cu tainele particulare[223], care s-au dezvoltat în Occident mai ales începând cu secolul al XIX-lea.

De aceea, nu este lipsită poate de interes încercarea de prezentare a noțiunii de „sacrament" aplicată Bisericii, așa cum s-a dezvoltat ea în teologia romano-catolică și cum a fost receptată în Ortodoxie, precum și a relației Bisericii – sacrament cu Sfintele Taine.

---

[221] Cf. Jean-Marie PASQUIER, *L'Église comme sacrement, Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Academic Press, Fribourg, 2008, p. 2.

[222] Cf. Avery DULLES, "The Sacramental Ecclesiology of Lumen Gentium", în: *Gregorianum*, LXXXVI (2005), p. 554.

[223] Ceea ce numim în Ortodoxie prin expresia „Sfintele Taine".

Biserica – Sacrament în teologia occidentală

În aceste condiții, o scurtă prezentare a evoluției noțiunii de Biserică – sacrament în teologia catolică, în special la Conciliul II Vatican, nu este fără interes pentru studiul nostru.

Se știe că utilizarea noțiunii de „sacrament" pentru descrierea Bisericii a antrenat o amplă dezbatere în același timp în sânul catolicismului, cât și în orizontul ecumenic. Ceea ce vom reține din această dezbatere se referă în special la noțiunea de Biserică, taină/sacrament al unirii dintre Dumnezeu și om, deoarece acest concept este legat de demersul eclesiologic al autorului studiat.

Conciliul Vatican II vorbește în mai multe rânduri despre Biserică în calitate de *sacrament*, însă istoria temei ne arată că această definire a Bisericii a fost pregătită cu mult înainte. Walter Kasper afirmă că Vatican II a ajuns la această afirmare printr-o redescoperire a tradiției Bisericii, ieșind din îngrădirile scolasticii[224]. Chiar și alți teologi romano-catolici contemporani ne asigură că, deja în secolul al XIII-lea, ideea conform căreia unirea dintre Hristos și Biserică era văzută ca un „mare sacrament"[225] cunoscuse deja o mare răspândire în arealul latin, trebuie subliniat că apariția conceptului, așa cum îl cunoaștem astăzi, este relativ recentă, nefiind aprofundată și dezvoltată decât de la mijlocul secolului al XIX-lea[226]. Această reflecție a fost dezvoltată mai ales în spațiul germanofon (înglobând aici și Olanda), dar și în cel francofon, iar

---

[224] Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, trad. Joseph Hoffmann, Éd. du Cerf, Paris, 1990, p. 347.

[225] Yves CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Éd. du Cerf, Paris, 1975, p. 57.

[226] În acel timp, ea apare aproape simultan, cum o arată analiza prof. André Birmelé, în două școli teologice, una marcată de romantismul german și cealaltă de neoscolastică. Cf. André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, Éd. du Cerf, Paris, 1986, p. 211.

printre reprezentanții cei mai cunoscuți ai curentelor sacramentale se pot cita: J. A. Möhler, M. J. Scheeben, C. Feckes, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth și K. Rahner, E. Mersch, H. de Lubac sau Y. Congar.

Chiar dacă extrem de nuanțate[227], aceste perspective merg în aceeași direcție, încercând, pe cât cu putință, o „poziționare corectă" a Bisericii în taina mântuirii. Biserica este astfel afirmată ca fiind *sacrament al mântuirii*, continuare a Întrupării lui Hristos și spațiu al autocomunicării lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor[228].Ideea generală care transpare este afirmarea existenței unei similitudini între relația sacramentală dintre Hristos și Dumnezeu, pe de o parte, și Biserică și Hristos, pe de altă parte; dar și între structura sacramentală a Bisericii și cea a lui Hristos, adică între constituția teandrică a Bisericii și unirea ipostatică din Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Astfel, Henri de Lubac afirma, în 1938, în lucrarea *Catolicismul*: „dacă Hristos este sacramentul lui Dumnezeu, Biserica este pentru noi sacramentul lui Hristos, ea Îl reprezintă în sensul antic al termenului, adică ea Îl face prezent în mod real"[229] sau, puțin mai târziu în *Meditații despre Biserică*: „Biserica aici este sacramentul lui Iisus Hristos, precum Iisus Hristos însuși este pentru noi, în umanitatea Sa, sacramentul lui Dumnezeu"[230].

În același timp, trebuie amintită și importanța mișcării liturgice (cu învățătura sa despre taine), care a încercat restaurarea în viața și gândirea romano-catolică a sensului patristic al tainei Bisericii,

---

[227] Cf. André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ...*, pp. 211-224. Cf. Jean-Marie PASQUIER, *L'Église comme sacrement.*

[228] Cf. Leonardo BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Bonifatius Druckerei, 1972 și Jean-Marie Pasquier, *L'Église comme sacrement, Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Academic Press Fribourg, 2008, p. 314; Carlo ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal „mysterion" al „sacramentum"*, Ed. Dehoniane, Bologne, 1989, p. 598. Fr. Alexander SCHMEMANN, *Sacraments and Orthodoxy*, New York, Herder, 1965.

[229] Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Paris, ¹1938; ²1965, p. 33.

[230] Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1965, p. 175.

impregnat de caracterul „teurgic al creştinismului ca şi chip văzut al lui Agapé divin"[231]. După cuvintele lui Congar: „se regăsea, după cum mulţi au făcut-o în secolul al XIX-lea, unitatea şi continuitatea tainei creştine: credinciosul este un membru organic al Bisericii, Trup al lui Hristos, şi este în această calitate pus în relaţie de viaţă cu Capul, Hristos"[232]. O dată cu renaşterea biblică şi patristică, se dezvoltă teologia Trupului mistic, care a servit mult timp ca suport al ideii sacramentale a Bisericii. De altfel, învăţătura despre taine, dezvoltată la Maria-Laach şi în mod special de Odo Casel, a lăsat urme şi în gândirea Părintelui Stăniloae, teologul german fiind citat aproape în toate studiile care tratează problema sacramentalităţii Bisericii[233].

Insistăm pe această mişcare din sânul romano-catolicismului pentru că ea a subliniat cu putere că Biserica este o realitate în care Hristos este prezent nu numai mistic (credinţă, iubire etc.), ci mai ales *sacramental*, prin Cuvânt şi Taine. *Taina originară* (Ur-mysterium) este actualizată în taina cultului (Kult-mysterium) iar Biserica este *sacramentum Christi*, în care lucrează şi se manifestă Hristos, *sacramentul primordial* (Ur-sakrament)[234].

Conciliul II Vatican asumă tot acest bogat efort teologic, păstrând totuşi distanţa faţă de şcolile teologice, adică evitând să folosească definiţiile consacrate ale acestora[235]. În primul capitol al Constituţiei dogmatice *Lumen Gentium*, Biserica este „în Hristos ca *un sacrament*, adică semn şi instrument al *unirii intime*

[231] Eduard SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, p. 178.

[232] Cf. Yves CONGAR, *Un peuple messianique*, p. 62.

[233] „Să luăm *sacramentum*, *misterium* în sensul larg pe care Scriptura şi teologia veche îl dau acestui cuvânt şi pe care o mai întâlnim astăzi în fiecare zi în cărţile de cult: mai întâi Hristos, Omul-Dumnezeu, este Taina primordială (Urmysterium); după Sf. Apostol Pavel, iconomia Sa este Taina ascunsă din veşnicie, acum descoperită în Ekklesia". Odo CASEL, *Mysteriengegenwart*, *JLW* 8, 1928, p. 206; *apud* Jean-Marie PASQUIER, în: *L'Église comme sacrement*, p. 73.

[234] Jean-Marie PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 276.

[235] Unii teologi romano-catolici afirmă că Vatican II a ajuns la această afirmare printr-o redescoperire a tradiţiei Bisericii, ieşind din îngrădirile scolasticii. Cf. Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 347.

cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc" (*Lumen Gentium* 1). *Lumen Gentium* 9, citând pe Ciprian de Cartagina, reafirmă că Biserica este *„sacramentul vizibil al acestei unități mântuitoare"*. Puțin înainte, această expresie a fost utilizată și în Constituția despre liturghie, *Sacrosantum concilium*, promulgată în 4 decembrie 1963, la nr. 26. Aceeași Constituție mai citează un text patristic și liturgic care afirmă că din coasta lui Hristos adormit pe cruce s-a născut *„admirabilul sacrament al* întregii Biserici" (nr. 5). În fine, *Lumen Gentium* numește Biserica: *„sacrament universal al mântuirii"* (nr. 48 și 59)[236].

Mai există apoi încă două texte ale Conciliului II Vatican în care cuvântul *sacrament* nu se regăsește explicit, dar care lasă să se întrevadă ideea: în *Sacrosantum Concilium* 2, unde se spune că *„natura veritabilă a Bisericii este... deodată umană și divină, văzută și plină de realități nevăzute"*; și *Lumen Gentium* 8, unde Biserica este adunare vizibilă și comunitate spirituală, formând „o *singură realitate, complexă, constituită dintr-un element uman și un element divin"*.

Noțiunea de sacrament este expusă de Vatican II ca exprimând structura pluridimensională a Bisericii, faptul că Biserica este o realitate complexă constituită din realități văzute și nevăzute, umane și divine. În Biserica văzută este prezentă sacramental o taină care nu poate fi sesizată decât prin credință[237]. Este vorba despre un fel de echilibraj încercat de Vatican II: după cum afirmă Walter Kasper, cu ajutorul conceptului de sacrament s-a dorit îndepărtarea atât a unei viziuni spiritualiste a Bisericii, cât și a uneia naturaliste și pur sociologice[238]. Expresia *Biserica – sacrament al mântuirii* exprimă, pentru teologii romano-catolici, „o strânsă legătură între eclesiologia patristică și eclesiologia modernă"[239].

---

[236] În textele Conciliului II Vatican există încă patru pasaje în care noțiunea de sacrament este aplicată Bisericii: două în *Gaudium et Spes* și două în *Ad gentes*, dar aceste enunțuri nu sunt decât reluări din *Lumen Gentium*.

[237] Cf. *Lumen Gentium* 8.

[238] Cf. Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 352.

[239] Aloys GRILLMEIER, „The mystery of the Church", în: *Commentary on the Documents of Vatican II*, I, p. 139; *apud* John M. MCDERMOTT, „Vatican II and the

Însă, afirmând că Biserica este, în Hristos, „ca un sacrament" (*veluti sacramentum*), *Lumen Gentium* definește sacramentul ca fiind *semn* și *instrument*. Aceasta ne duce imediat cu gândul la funcțiile post-tridentine ale sacramentului și la consecințele unei asemenea viziuni.

Pe de altă parte, Conciliul evită să vorbească despre Biserică – *sacrament fundamental* sau *primordial (Ur-sakrament)*, expresie care la Rahner, de Lubac și Semmelroth desemna în același timp Hristos și Biserica. Vom vedea că tocmai această confuzie terminologică a provocat critica lui Stăniloae cu privire la ideea de autorealizare a Bisericii în Sfintele Taine, dezvoltată de Rahner. Conciliul vorbește pur și simplu de sacrament fără determinanți, însă teologia romano-catolică post-conciliară, în scopul păstrării distincției dintre Hristos și Biserica Sa, distinge între Hristos ca „Ur-sakrament" (sacrament sursă, primordial sau originar) și Biserică, „Grund-sakrament" (fundamental, la Rahner) sau „Wursel-sakrament" (rădăcină, la Semmelroth) ș.a.

Biserica – Taină/Sacrament în teologia ortodoxă

Toată această dezvoltare a noțiunii de Biserică – sacrament în teologia romano-catolică și în special prezentarea ei de către Vatican II n-a rămas fără răspuns în lumea ortodoxă. Astfel, într-o perspectivă pozitivă, părintele André Scrima scria referitor la învățătura vaticaniană expusă de *Lumen Gentium*: „Situarea hotărâtă a vieții și doctrinei Bisericii în relație organică cu sacramentul, reprezintă, fără îndoială, actul esențial al Constituției"[240].

Theologians on the Church as Sacrament", în: *Irish Theological Quarterly*, LXXI (2006), pp. 152-153.

[240] Pr. André SCRIMA, „Simples réflexions d'un orthodoxe sur la Constitution", în: *Barauna* III, p. 1284; *apud* Jean-Marie PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 283.

Spre mijlocul secolului XX şi chiar în perioada Conciliului Vatican II apar mai multe studii serioase ale unor teologi precum Florovsky, Evdokimov, Schmemann, Clément, Stăniloae, Bria, care încearcă să situeze ortodox problematica amintită[241] (fără a aminti aici studiile axate pe eclesiologia euharistică). Biserica este numită de ei ca fiind un mare, vast, imens sacrament, ori sacrament general sau în sens larg.

În *Dogmatica* sa, Părintele Stăniloae afirmă că unirea virtuală dintre Hristos şi persoanele umane, realizată prin Taina lui Hristos, se actualizează sub forma Bisericii. Biserica, trup al lui Hristos, devine astfel ***cea de-a treia Taină*** (după Creaţie şi Hristos) în care Dumnezeu restabileşte şi ridică la un stadiu superior unirea Sa cu lumea întunecată de păcatul uman. Dacă taina în general este înţeleasă ca prezenţa, lucrarea şi manifestarea lui Dumnezeu – Treime în creaţie, Biserica este taina sau *sacramentul ultim*, căci ea îmbracă „forma unităţii supreme"[242] dintre Dumnezeu şi creaţie.

---

[241] Pr. Georges FLOROVSKY, „Christ and his Church. Suggestions and Comments", în: *L'Église et les Églises* II, Chevetogne, 1956, pp. 159-170; Pr. Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église", în: *La sainte Église universelle*, Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, Hors série 4, Neuchâtel, 1948, pp. 9-57; Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1965; Alexander SCHMEMANN, *Sacraments and Orthodoxy*, New York, Herder, 1965; Olivier CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris, 1961; Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", în: *Studii Teologice*, XX (1968), pp. 3-170; Pr. Ion BRIA, „Despre «caracterul» sacramental şi despre «efectul eclesial» al Tainelor", în: *Ortodoxia*, XIX (1967), 1, pp. 146-148; Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVIII (1966), 9-10, pp. 531-562; „Sinteză eclesiologică", în: *Studii Teologice*, VII (1955), 5-6, pp. 267-282; „Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni creştine", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1, pp. 3-28; „Numărul tainelor, raportul dintre ele şi problema tainelor din afara Bisericii", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1, pp. 191-215; Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noţiunea dogmei", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 9-10, pp. 533-571; „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 4, pp. 501-516. Cf. teza de doctorat a părintelui Dumitru RADU, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, Bucureşti, 1978.

[242] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 13. Totuşi, Stăniloae susţine că această unitate nu va fi deplină decât în viaţa viitoare, când Dumnezeu va fi totul în toţi.

De fapt, accentul teologiei ortodoxe este pus pe aspectul heteronom în relația dintre taina Bisericii și taina lui Hristos. Biserica este extensie a tainei originare, care este Hristos, iar taina lui Hristos este legată, de la Întrupare și Cincizecime, de taina Bisericii: „Dacă taina sau sacramentul în sens larg este unirea lui Dumnezeu cu realitatea văzută, în primul rând cu realitatea umană, Biserica este ea însăși, în totalitatea ei o taină, un sacrament, ca extensiune și prelungire în timp, sau ca mediu de iradiere a tainei originare care este Hristos”[243].

Teologul protestant Wolfhart Pannenberg, în ciuda reticențelor sale față de noțiunea[244] de sacrament raportată la Biserică, spunea și el că Biserica poate fi considerată sacrament doar pentru că ea este în Hristos și Hristos este activ în ea[245]. În acest sens, Părintele Stăniloae afirmă într-un studiu din 1966 dedicat sacramentalității Bisericii: „Hristos, taina originară, sacramentul originar și izvorul a toată sacramentalitatea, dă Bisericii calitatea de sacrament și o face să crească și o menține continuu în calitatea de sacrament, prin taine ca acte, unificând cu Sine sau cu Trupul Său tainic, care este Biserica, noi mădulare și menținând și întărind în această unitate pe cele existente”[246]. Aceasta face să putem distinge cele două taine din punct de vedere teoretic, însă în realitate ele nu pot fi separate[247].

Pentru a sesiza mai bine legătura care există între Taina lui Hristos și Taina Bisericii în gândirea Părintelui Stăniloae, două perspective vor fi dezvoltate înainte de a vorbi propriu-zis despre

---

243 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii”, pp. 531-532.

244 Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Thesen zur Theologie der Kirche*, Munich, 1970, p. 39; *apud* André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, p. 238.

245 Cf. analizei lui Manfred ZEUCH, *Signes du Royaume de Dieu. L'Église et les sacrements dans la théologie de Wolfhart Pannenberg* (teză de doctorat), Strasbourg, 1997, pp. 187-202.

246 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii”, p. 532.

247 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 14.

constituţia Bisericii: mai întâi, un demers mai mult filosofic, care încearcă să explice cum este posibilă comuniunea între fiinţele create şi Hristos, care trăieşte eternitatea; apoi modul în care autorul nostru gândeşte transmiterea lucrării mântuitoare realizată de Domnul Iisus Hristos în trupul Său tuturor celor ce cred în El.

Comuniunea cu Hristos ca întâlnire dintre istorie şi veşnicie

În marea sinteză hristologică din prima parte a creaţiei sale teologice, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Părintele Stăniloae abordează chestiunea unităţii dintre Hristos şi persoanele umane[248]. Pentru el, legătura dintre Hristos cel înălţat şi fiinţele umane din toate timpurile a devenit posibilă deoarece există o parte a istoriei care se găseşte într-o legătură mai intimă cu Hristos, un fel de „miez al istoriei", pe care-l identifică cu Biserica[249].

Interesul demersului întreprins de Stăniloae este acela că se pot întrevedea în el ideile unui întreg curent teologic apusean care a marcat sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea şi care-şi punea întrebarea cum poate fi Iisus Hristos nu numai o realitate trecută a istoriei, ci una permanent actuală[250]? Sau altfel spus, cum este posibilă comuniunea credincioşilor, care trăiesc într-un plan temporal-istoric, cu Hristos înviat şi înălţat, care trăieşte în veşnicie; cum „se poate întâlni timpul cu veşnicia?"[251]

În perioada studiilor sale în Germania, Părintele ia contact cu teologia dialectică protestantă reprezentată mai ales de Gogarten,

[248] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, pp. 374-393.

[249] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 374.

[250] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 374.

[251] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 374.

Thurneysen și Barth. El a studiat ideea barthiană de „diastază", prin care teologul protestant dorea să evidențieze transcendența radicală a lui Dumnezeu, care implică, pentru Stăniloae, și ideea de imposibilitate a cunoașterii lui Dumnezeu, dar și aceea a golirii timpului de orice valoare. Acestei viziuni, Părintele îi opune pe cea a teologiei energiilor divine necreate, care afirmă în același timp transcendența și imanența lui Dumnezeu față de creatură.

Totuși, reflecția condusă în acea epocă în lumea occidentală creștină de către cei care doreau să se distanțeze de teologia dialectică, utilizând o argumentare diferită de cea palamită, nu este fără interes pentru Stăniloae, care se lasă antrenat și el în această logică. Departe de a respinge efortul occidental, Părintele folosește ca surse de inspirație și de plecare ideile unor teologi germani, precum H. Schmidt, H. Frick ou W. Küneth, care au încercat să explice comuniunea paradoxală dintre timp și eternitate sprijinindu-se mult pe filosofia existențialistă.

În capitolul intitulat „Legătura lui Iisus cel înălțat cu omenitatea istorică" a lucrării hristologice citate mai sus, Părintele Stăniloae analizează tocmai unele dintre aceste idei[252]. Teologii occidentali citați susțin o percepție pozitivă a timpului, creat de Dumnezeu cu posibilitatea de a da forme pentru veșnicie și vorbesc despre o nouă realitate a timpului care ia naștere odată cu învierea lui Hristos, pe care o numesc „temporalitate plenară" sau „timp plin"[253]. Părintele se folosește de demersul teologilor citați pentru a explica funcționalitatea Bisericii. Pentru el, Hristos înviat și înălțat la ceruri păstrează „urmele" vieții de pe pământ, adică nu Și-a lepădat umanitatea, pe care a asumat-o prin întrupare. Și pentru că o

[252] Pentru o viziune de ansamblu asupra chestiunii continuității dintre istorie și eternitate în teologia Părintelui, a se vedea Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 122-138 și *Dieu est amour*, coll. *Perspective orthodoxe* 1, Ed. Labor et Fides, Genève, 1980.

[253] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 376. Küneth, conform Părintelui Dumitru Stăniloae în acest context, spune că: „Viața eternă a Celui ce-a înviat din morți nu este o temporalitate goală de conținut, ci, mai degrabă, o plinătate de conținut a unui timp umplut".

particularitate esenţială a umanităţii este temporalitatea, El se află şi din acest punct de vedere mai aproape de noi decât Dumnezeu nerevelat. Iată ce spune de fapt Stăniloae: „Dacă [Hristos] nu vieţuieşte în temporalitate, în orice caz, vieţuieşte într-o formă apropiată de temporalitatea noastră, vecină cu ea, compatibilă cu ea, aptă de a uşura şi susţine legătura între noi şi El. Iisus cel înviat ne aşează într-o temporalitate „deschisă" eternităţii Sale, iar eternitatea Sa comunică cu temporalitatea noastră"[254].

Comuniunea cu Hristos se realizează prin credinţă, în timp, dar transcezând trăirea păcătoasă a timpului. Tocmai această realitate iradiată de Hristos, care îmbracă pe cei ce cred în el, formează Biserica, întreg „temporal-supratemporal", care-L are pe Hristos ca centru[255]. Urmând această logică, teologul român ajunge să afirme că Biserica constituie realitatea care se găseşte în relaţia cea mai intimă cu Hristos, deoarece este realitatea formată din toţi cei ce cred în El, din toţi cei care cred în prezenţa reală a lui Hristos.

În persoana divino-umană a lui Hristos înviat, umanitatea întâlneşte dumnezeirea şi timpul veşnicia. În Hristos, ipostasul divin devine accesibil – la nivelul nostru uman – pentru comuniune deplină. Prin Hristos, ipostasul divin devine accesibil fiinţelor umane, căci în El voinţa umană răspunde perfect voinţei divine, fără să se confunde. Pe de altă parte, Hristos, prin voinţa Sa omenească, rămâne în relaţie cu temporalitatea oamenilor, cu dorinţa şi refuzul lor, căci El mijloceşte pe lângă Tatăl pentru oameni.

Cu toate că Hristos este dincolo de orice spaţiu temporal, trăind veşnicia comuniunii trinitare, El trăieşte totuşi şi acest „interval". În acest sens, El se dăruieşte ca jertfă deplină, nu pentru că ar avea nevoie pentru El însuşi, ci tocmai din cauza distanţei care îi separă pe oameni de Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat nu doar pentru a participa la suferinţa omenească, nu doar pentru a fi părtaş de temporalitatea noastră, ci şi pentru ca noi să ne facem părtaşi de veşnicia

[254] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 378.
[255] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 378.

dumnezeiască. Dumnezeu a realizat astfel taina supremă a prezenței Sale active în creație. Fiul S-a făcut astfel centrul întregii creații ridicate la unirea maximă cu El, ca Biserică. Experiența pe care o trăim în Biserică este fondată obiectiv în apropierea ontică a „Dumnezeu – Omului de oameni”[256].

De aceea, în viziunea Părintelui Stăniloae, Hristos este taina centrală care atrage continuu oamenii la unitatea cu El, făcând din această unitate, al cărui fundament este, taina extinsă a Bisericii. Între El și Biserică nu există spațiu. El este „viața, substanța, temeiul, miezul... subiectul Bisericii”[257]. El este izvorul care izvorăște continuu în Biserică puterea care întreține viața ei. Cei care primesc această putere devin din ce în ce mai uniți cu El și între ei[258]. Taina descoperită în Hristos se manifestă acum în Biserică, deoarece ea este nedespărțită de El.

Instituirea și actualizarea Bisericii

Fundamentul mântuirii noastre a fost pus prin Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Pentru ca acest fundament să se poată actualiza, Părintele afirmă că trebuia ca acesta să ne fie comunicat. Hristos nu poate să ne mântuiască dacă ne rămâne exterior nouă. Viața în Hristos presupune interiorizarea, sălășluirea spirituală a lui Hristos prin Duhul Sfânt pentru a ne comunica puterea trupului Său personal deplin pnevmatizat: „nu mai trăiesc eu, ci Hristos

---

[256] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 382. Idee reluată apoi într-un studiu din 1982: „Biserica în sensul de lăcas și de largă comuniune în Hristos”, în: *Ortodoxia*, XXXIV (1982), pp. 336-346.

[257] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 382.

[258] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Realitatea tainică a Bisericii”, în: *Ortodoxia*, XXXVI (1984), 3, pp. 416-417.

trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20), „Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi" (*Romani* 8, 9).

Rădăcinile unei asemenea viziuni sunt profunde, fiind legate în mod direct de maniera ortodoxă de a concepe ansamblul operei de mântuire realizată de către Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. În primul rând, mântuirea nu se sfârșește în moartea pe cruce, ci în comuniunea cu Hristos cel Înviat. Apoi, Hristos lucrează prin fiecare act al istoriei mântuirii într-o formă distinctă și în mod direct pentru sfințirea și îndumnezeirea noastră, întreaga istorie a mântuirii fiind astfel considerată ca un lung proces educativ, continuu și progresiv[259].

Pentru Părintele Stăniloae, Hristos devine fundamentul și izvorul de viață al Bisericii tocmai pentru că a trecut prin *toate* momentele sau actele sau etapele mântuirii: prin Întrupare, prin recapitularea noastră în Hristos, se pun obiectiv bazele comuniunii omului cu Dumnezeu, prin ascultarea și jertfa de bunăvoie se întărește această unitate, iar prin Înviere Biserica primește de la capul ei perspectiva și arvuna vieții de veci: „Învierea și Înălțarea lui Hristos cu trupul actualizează, prin sălășluirea Lui în noi, prin Duhul Sfânt, calitatea Sa de cap al Bisericii, care își ia începutul existenței reale prin aceasta, în mod special prin faptul că face comunitatea bisericească să primească în Capul – Hristos începutul vieții de veci și să vadă perspectiva nesfârșită a acestei vieți cu trupul, ba chiar să guste ceva din ea. Ea primește prin Înviere, pe lângă unitatea a cărei bază s-a pus obiectiv prin Întruparea Cuvântului și s-a întărit prin jertfa Lui, perspectiva și arvuna învierii și a vieții de veci. Biserica are imprimată virtualitatea învierii, dar nu numai în trupul personal al lui Hristos sălășluit în ea, ci și în ființa celor ce o constituie ca trup tainic al Lui"[260].

[259] Hans Kung observa că, spre deosebire de Occidentul latin, Orientul considera din ce în ce mai mult Învierea plecând de la Întruparea Logosului. În viziunea sa, „primul eveniment al mântuirii nu este atât crucea celui Înviat, ci apariția unei ființe divine sub formă umană, ceea ce a fost resimțit ca o taină". Cf. Hans KUNG, *Etre chrétien*, Seuil, 1974, p. 513.

[260] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 148.

După tradiția ortodoxă, Înălțarea și șederea de-a dreapta Tatălui reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a trupului lui Hristos[261] și, în logica lui Stăniloae, această totală pnevmatizare are o dublă semnificație: pe de o parte, suprema intimitate cu Dumnezeu – Tatăl, pe de altă parte, posibilitatea sălășluirii lui Hristos în oameni. De aceea, Învierea și Înălțarea semnifică deodată comuniunea lui Hristos cu Tatăl și comuniunea cu noi. Prin deplina transparență a trupului Său, Hristos ne-a devenit lăuntric nouă, viața lui Hristos a devenit viața noastră. Prin trupul înviat și înălțat al lui Hristos strălucește puterea Sa, care îi conduce pe toți cei ce I se deschid către înviere și înălțare.

Fidel acestei perspective care accentuează atât de mult prezența lui Hristos în noi, abordarea lui Stăniloae merge în direcția unei împliniri a lucrării mântuitoare a lui Hristos prin constituirea efectivă a Bisericii. Aceasta din urmă încheie seria actelor istoriei mântuirii reprezentând împlinirea acțiunii mântuitoare începută la Creație: „*Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire*, dacă Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sunt primele patru acte. În acest act al mântuirii, toți cei ce cred, primesc pe Cuvântul ca Ipostas fundamental, prin trupul Său extins în noi”[262].

Această gândire face ca autorul nostru să distingă între instituirea sau întemeierea virtuală a Bisericii de către Hristos – prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare – și actul de trecere sau de comunicare a acestei lucrări în toți oamenii (pe care el o numește instituire actuală sau actualizare). Înainte de Cincizecime, fundamentul Bisericii era deci pus, dar numai în Trupul personal al lui Hristos. Pogorârea Duhului Sfânt face posibilă comunicarea operei mântuitoare realizată de Hristos în umanitatea Sa personală către ființele umane: „Coborârea Sfântului Duh e cea care dă existență reală Bisericii, punând începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și, cu aceasta, începutul Bisericii”[263].

---

[261] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 122.
[262] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 129.
[263] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 129.

Făcând astfel, teologul român răspunde unor curente teologice romano-catolice din timpul respectiv, curente ce identificau în general evenimentul instituirii juridice a Bisericii cu Răstignirea. În același timp, el respinge și pozițiile unor teologi ortodocși care [Îl] înțelegeau pe Sfântul Duh ca o putere ce pune în mișcare și dă viață Bisericii, instituite mai înainte de către Hristos, dar într-un mod imobil[264].

În logica lui Stăniloae, Hristos nu S-a făcut om pentru Sine, ci „pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica. Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea și așezarea Lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni”[265]. Altfel spus, Biserica, „aflată virtual în trupul lui Hristos, ia ființă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, fapt care începe la Rusalii, când Duhul coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos”[266].

Această manieră de a concepe ansamblul actelor sau etapelor mântuirii are două consecințe majore: în primul rând, Părintele Stăniloae pune accentul pe prezența lui Hristos prin Duhul în inimile noastre, căci el dorește să afirme marea eficiență a Sfintei Treimi în credincioși plecând chiar de la existența în lumea aceasta. Însă produsul acestei acțiuni trinitare este tocmai Biserica, iar în Biserică credincioșii „sunt ținuți în unitate și conduși pe calea sfințeniei, după asemănarea sfințeniei trupului lui Hristos, a cărui stare de pnevmatizare culminantă este o stare de iradiere a Duhului Sfânt

[264] Un demers analog poate fi atribuit și lui Yves Congar, cel puțin în prima parte a creației sale teologice. El afirma că Biserica a fost animată prin evenimentul Cincizecimii. Duhul insuflă viață în structurile mântuirii instituite mai înainte de Hristos. Cf. Yves CONGAR, *Un peuple messianique*, p. 42.

[265] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 130.

[266] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 130.

aflat în deplinătatea Lui în acest trup desăvârșit transparent”[267]. În al doilea rând, reușim să distingem în abordarea generală a subiectului ideea forță a Părintelui Stăniloae: Biserica este indispensabilă pentru mântuire, căci fără Biserică, opera mântuitoare a lui Hristos n-ar fi putut fi împlinită, adică ar fi fost cumva incompletă. De fapt, întreaga logică a diferitelor acte mântuitoare dezvoltate de teologul nostru, prin care Hristos lucrează într-un mod distinct pentru sfințirea noastră, este construită pentru a ne conduce la o astfel de concluzie.

Raportul dintre Hristos și Biserică: nedespărțire și distincție

Trebuie să subliniem că Stăniloae preferă să folosească termenul de „constituție” acolo unde marea majoritate a teologilor vorbește despre „natura teandrică” a Bisericii. Chiar dacă metoda sa este analogică, se poate observa o anumită ezitare a sa când este vorba să folosească conceptul de „natură” raportat la Biserică. Două ar fi motivele principale pentru care el preferă să utilizeze noțiunea de „constituție”: pe de o parte, vrea să evite impresia că în Biserică divinitatea și umanitatea sunt unite într-o natură în sens monofizit; pe de altă parte, deoarece acest termen exprimă mai bine pentru el relația dialogică dintre Dumnezeu și om, relație ce „constituie” de fapt Biserica.

În *Dogmatica* sa, Părintele pornește reflecția asupra chestiunii constituției Bisericii de la un punct cât se poate de interesant. Biserica este definită ca fiind „unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea”[268]. În acest enunț

[267] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 126.
[268] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 137.

observăm deci o schiţare a unei unităţi teandrice în care divinul şi creatul trebuie să se reconcilieze. Totuşi, pentru analiza noastră, continuarea acestui text este foarte importantă. Într-o înşiruire de câteva fraze, teologul nostru descrie constituţia acestei unităţi perfecte: „În ea e eternul şi temporalul, ultimul – destinat să fie copleşit de eternitate; necreatul şi creatul, ultimul – destinat să fie copleşit de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile şi materia, ultima – destinată spiritualizării; cerul şi pământul penetrat de cer; nespaţialul şi spaţialul; *eu* şi *tu*, *eu* şi *noi*, *noi* şi *voi*, uniţi în „*Tu*" divin, sau în relaţie dialogică directă cu El"[269].

Lectura acestui text ne permite sublinierea a două elemente fundamentale pentru gândirea eclesiologică a autorului nostru: în primul rând, Biserica are o constituţie teandrică, fiind uniunea dintre Dumnezeu şi om; în al doilea rând, aspectul creat (uman, spaţial, temporal) trebuie să fie transfigurat, umplut de către divin, deoarece scopul său final este unitatea în Dumnezeu[270].

Biserica – Trup al lui Hristos

Încercând să definească pozitiv relaţia Hristos – Biserică, autorul nostru face apel la mai multe imagini. Cea mai utilizată dintre ele este imaginea paulină de Trup al lui Hristos. Aceasta ar descrie mai bine pentru Stăniloae faptul că în Biserică suntem

269 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 137. Este interesant de remarcat că *Sacrosanctum Concilium*, Constituţia despre Liturghie a Conciliului II Vatican vorbeşte în termeni apropiaţi atunci când afirmă că Biserica „este în acelaşi timp umană şi divină, văzută şi înzestrată cu realităţi nevăzute... dar toate acestea în aşa fel încât ceea ce este uman în ea să fie orânduit spre ceea ce e divin şi subordonat lui, ceea ce este vizibil – invizibilului, acţiunea – contemplaţiei şi realitatea prezentă – cetăţii viitoare spre care tindem" (nr. 2).

270 Acest al doilea element este constitutiv pentru demersul Părintelui Stăniloae, traversând ca un fir roşu întreaga sa hristologie şi soteriologie.

uniți cu Hristos și întreolaltă[271]. De fapt, teologul nostru nu face decât să urmeze tradiția părinților greci, care accentuează unitatea de viață între Hristos și creștini.

Procedând astfel, Stăniloae se distanțează de cei ce stabileau o distincție radicală între Trupul mistic al Domnului și Biserică. Printre cei din urmă, îl putem cita pe Emile Mersch, care susținea că „aceste două noțiuni [Trup mistic și Biserică] exprimă în egală măsură opera lui Hristos în această lume, dar cea dintâi, noțiunea de Trup mistic, desemnează mai ales elementul nevăzut al acestei opere (viață interioară, Hristos continuat etc.), iar cea de-a doua, noțiunea de Biserică, desemnează mai ales elementul văzut al acestei opere (societate, autoritate etc.)"[272].

Pentru autorul nostru, deodată divină și creată[273], Biserica - Trup al lui Hristos este definită ca fiind „imanentul care poartă în ea transcendentul, comuniunea trinitară a Persoanelor umplută de o dragoste fără sfârșit pentru lume"[274].

---

271 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 3-4, p. 183. În enciclica *Mystici corporis*, papa Pius XII considera această expresie ca fiind „cea mai adecvată în ceea ce privește esența Bisericii". Conceptul paulin de Trup al lui Hristos era considerat de Louis Bouyer „ca fiind cel mai apt să integreze toate elementele doctrinei Biseicii". Chiar dacă, acesta nu constituie propriu-zis o definiție, el furnizează cel puțin o imagine analogică privilegiată pentru a ne conduce la o justă înțelegere a naturii Bisericii". Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, *Œuvres complètes* VIII, (ed.) G. Chantraine, F. Clinquart, T. Thomas, Éd. du Cerf, Paris, 2003, p. 105. De partea protestantă, Pannenberg afirma: „Trupul lui Hristos este conceptul cel mai profund al esenței Bisericii". Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, p. 469.

272 Emile MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, t. II, Paris, 1933, p. 219.

273 Yves CONGAR, „Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique", coll. *Unam Sanctam* 1, Éd. du Cerf, Paris, 1937, p. 108: „Unica Biserică, care este Trupul lui Hristos, este deodată cerească și umană, fundamental divină, dar în oameni și prin mijloace ale formei umane; ea este în același timp drept și iubire, societate și comunitate de viață".

274 *Dieu est amour*, p. 116. Pentru Vatican II, Biserica, „societatea organizată ierarhic, pe de o parte, și trupul mistic al lui Cristos, pe de altă parte, adunarea vizibilă și comunitatea spirituală... formează o singură realitate, complexă, constituită dintr-un element uman și un element divin". *Lumen Gentium* 8.

Încercând o mică paranteză, este util să precizăm pe scurt locul ocupat de diferitele „imagini pauline" în demersul lui Stăniloae. De fapt, distingem de-a lungul întregii sale opere o alternanță de imagini utilizate pentru a descrie unitatea dintre Hristos și Biserica Sa. Pe de o parte, întâlnim imaginile organice (trup-cap-membre) care convin mai bine pentru a accentua aspectul unirii – unității, la care Părintele face apel destul de des. La o lectură mai atentă, vedem totuși că el simte nevoia să completeze această analogie de fiecare dată prin unele personale (precum mire – mireasă), care presupun un față în față personal, deci ideea unei distincții în unitate[275].

Știm că Vatican II a descris Biserica asemenea unei taine ce nu poate fi epuizată de un concept unic. De aceea, pentru a încerca să ne apropiem de taina Bisericii, trebuie folosite o multitudine de imagini și de concepte care se completează reciproc[276]. Totuși, și Vatican II privilegiază într-o anumită măsură imaginea Bisericii ca Trup al lui Hristos și o tratează prin urmare cu mai multă atenție[277].

În ceea ce privește această imagine, Biserica este Trupul mistic al lui Hristos căci, în primul rând, cei ce-l constituie se hrănesc din Trupul Domnului[278]; în al doilea rând, iubirea intratrinitară devine principiul constitutiv al Bisericii, prin Fiul care, prin Întrupare, Înviere, recapitularea umanității în El Însuși, devine capul Trupului Său conducând la comuniunea cu Dumnezeu[279].

---

[275] Teologul dominican Jean Marie Roger Tillard spune că aceste imagini biblice sunt cele pe care „marea tradiție le va privilegia, fără îndoială pentru că le găsește cele mai apte să exprime relația autentică stabilită de Duhul Sfânt între persoana Mântuitorului și multitudinea celor mântuiți". Jean Marie Roger TILLARD, *Église et salut*, p. 664.

[276] Cf. *Lumen Gentium* 6.

[277] *Lumen Gentium* 7 este în întregime dedicat chestiunii Bisericii – *Trup mistic al lui Hristos*.

[278] Conceptul de Biserică – Trup al lui Hristos „nu poate fi explicat, nici argumentat, decât în raportul său cu prezența reală a lui Iisus Hristos în Sfânta Euharistie", Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, p. 120.

[279] Într-o manieră similară, Yves CONGAR utilizează schema „Ecclesia de Trinitate, ex hominibus, in Christo", în: *Chrétiens désunis*, capitolul II, pp. 59-99.

Primul aspect va fi tratat în capitolul care vorbește despre Euharistie, căci pentru moment dorim să focalizăm analiza asupra poziției speciale a lui Hristos în unitatea Hristos – Biserică, fondată pe distincția paulină „trup – cap".

Trebuie totuși subliniat un lucru înainte: Părintele nu face distincție ermineutică între diferitele texte din epistolele pauline. De aceea, în scrierile sale putem căuta în zadar o oarecare distincție între ideea Sfântului Pavel general recunoscută, că Trupul lui Hristos este comunitatea locală și ideea universalistă pe care ne-o facem din Trupul lui Hristos în epistolele către Coloseni și Efeseni. Insistăm asupra acestei particularități a metodei lui Stăniloae căci aceasta ne permite degajarea terenului pe care se nasc și înfloresc reflecțiile teologului nostru în raport cu imaginea de Trup al lui Hristos. De fapt, pentru el, același Apostol Pavel vorbește deodată despre Trupul lui Hristos în calitate de comunitate universală și locală, deci Biserica va fi văzută în cele două dimensiuni.

Hristos – Capul Bisericii

Oricum ar fi, „punctul ochit"[280] al considerării Bisericii în dimensiunile sale cosmice rămâne pentru teologul nostru raportul *Trup – Cap*. Este un demers similar cu cel al dominicanului Yves Congar, care pleda pentru redescoperirea în cadrul teologiei romano-catolice a unui echilibru just în schema *corpus – caput*[281].

Pentru Stăniloae, Hristos a devenit capul Bisericii deoarece ipostasul divin a asumat natura noastră umană, ocupând o poziție centrală printre oameni: Cf. *Efeseni* 1, 22-23: „Și toate le-a supus sub

[280] După o expresie utilizată de Hans KUNG, în: *Qu'est-ce que l'Église?*, Éd. du Cerf, Paris, 1990, p. 107.

[281] Cf. Yves CONGAR, „Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle".

picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți".

Teologul nostru afirmă că această poziție specială de Cap al Bisericii este posibilă deoarece Hristos are ceva comun cu cei ce constituie Trupul Său, și aceasta este umanitatea Sa[282]; dar, în același timp, are ceva care-i oferă poziția distinctă de cap, și acest lucru este dumnezeirea Lui. În unitatea Hristos – Biserică există distincție între Cap și trup, între umanitatea credincioșilor care, chiar dacă îndumnezeită nu poate să se transforme în Hristos – Capul. Diferența fundamentală consistă în faptul că acest Cap este Dumnezeu după natură iar umanitatea credincioșilor nu poate deveni o parte a capului cum se întâmplă cu umanitatea personală a lui Hristos. Ea rămâne pe veci Trupul unit cu Capul său.

Aceeași grijă de a păstra deodată unitatea și distincția dintre Hristos – Capul Bisericii și Biserica – Trup al lui Hristos, preocupa și lumea romano-catolică în sec. al XX-lea. Henri de Lubac afirma deja în 1952: „Iisus Hristos susține Biserica, trăiește în Biserică, Conducătorul este de aceeași natură cu membrele sale... atât de mult încât cele două nume de Biserică și de Hristos par că sunt interșanjabile, cum se vede deja la Sf. Apostol Pavel *(1 Corinteni* 12, 12); expresia de „Hristos mistic" își găsește în aceasta fundamentul iar Augustin va putea să spună, într-una din acele prescurtări paradoxale care-i făceau plăcere: *„Hristos propovăduit de Hristos"* (cuvânt citat de *Mystici Corporis* a lui Pius al XII-lea). Dar, pe de altă parte, acest Trup are un Cap care este distinct de el, care îl domină, care conduce creșterea sa fără să crească El însuși, care este un organ de comandament, în asemenea fel încât legătura trupului cu capul apare mai degrabă ca o legătură de subordonare"[283].

Stăniloae consideră că Sf. Apostol Pavel, numindu-L pe Hristos Capul Bisericii precizează că trupul este împlinit, hrănit în

[282] Hristos „este în mod special capul umanității adunate în El, pentru că S-a făcut și om și a și înviat ca om". Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 141.

[283] Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p. 103.

dezvoltarea sa și mântuit de Hristos. În Hristos – Capul se deschide „orizontul infinității lui Dumnezeu și, prin El, Trupul Bisericii primește putere de viață și de iubire unificatoare din această infinitate”[284]. Hristos, în calitate de cap al Bisericii, realizează extinderea Trupului Său și progresul în plenitudine și în comuniunea desăvârșită cu El Însuși, astfel încât Biserica este „singura care are o relație deplină și imediată cu Hristos”. De fapt, pentru Stăniloae, tocmai prin această relație „se constituie Biserica”[285], sau această relație este viața Bisericii.

Biserica, plinire a lui Hristos

Într-un studiu din 1964 care tratează despre *autoritatea Bisericii*, Părintele citează în același timp autori patristici și teologi ortodocși contemporani care afirmă că Biserica constituie de fapt un fel de „(îm)plinire a lui Hristos”[286]. Hristos ar fi adevăratul Hristos numai în plenitudinea Bisericii: *totus Christus in plenitudine Ecclesiae* (Fericitul Augustin) sau *Hristos va fi complet când trupul Său va fi complet* (Sf. Ioan Gură de Aur).

Aceste afirmații merită o atenție particulară. De altfel, mai mulți teologi ortodocși au aderat la ideea prezentată mai sus și

[284] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 141.

[285] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii”, p. 185.

[286] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii”, p. 185. George Florovsky afirma și el: „Biserica este complement a lui Hristos la fel cum capul completează trupul și trupul este completat de cap [...] Biserica este extensia și plenitudinea întrupării, sau mai bine a vieții întrupate a Fiului, cu toate cele ce s-au făcut pentru noi: «crucea, mormântul, învierea cea de a treia zi, înălțarea la ceruri, șederea cea de-a dreapta...» (Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur – Anafora). Întruparea se continuă deci și se împlinește în Biserică. Într-un anume fel, Biserica este astfel Hristos însuși, în plenitudinea Sa care îmbrățișează totul (cf. *1 Corinteni* 12, 12)”. Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant”, p. 21.

se pare că Stăniloae construieşte un demers similar. Îl vedem afirmând: „Dacă Hristos e Cuvântul lui Dumnezeu, intrat în rolul de purtător al comunităţii tuturor credincioşilor, nu numai pentru a o desăvârşi pe ea, ci şi pentru a manifesta prin ea în acest plan toate comorile dumnezeirii Sale, atunci cu drept cuvânt se poate spune că nici Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, nu-şi poate actualiza şi manifesta toate splendorile divinităţii Sale şi nici noi nu ne putem arăta integritatea posibilităţilor noastre fără Hristos"[287].

Bineînţeles, pentru Părintele, Hristos este Cel ce plineşte toate, însă pentru că Hristos dezvoltă capacităţile tuturor, autorul nostru gândeşte că cei ce cred în El, prin viaţa lor după modelul lui Hristos şi în Hristos, actualizează în formă omenească puterile lui Hristos. Îi „facilitează" într-o anumită măsură revelaţia în forme noi şi în acest sens fiecare membru al Bisericii şi toţi împreună „împlinesc" revelaţia lui Hristos. „Desigur nu se poate spune în sens propriu că pătimirilor lui Hristos le-ar fi lipsit ceva, că n-ar fi fost depline, dar se poate spune că, întrucât din puterea lor iau şi alţii puterea să pătimească, pătimirile lui Hristos se completează prin noi actualizări ale forţei lor, aşa încât şi sub acest raport tot cei ce sunt în trupul lui Hristos completează prin necazurile lor pătimirile lui Hristos pentru Biserică"[288].

Pentru a explica în mod plastic faptul că Biserica este împlinirea lui Hristos, unii teologi ortodocşi contemporani au recurs la imaginea dinamică a relaţiei dintre sământă şi arbore, ghindă şi stejar; aşa cum arborele este împlinirea seminţei, tot ce e conţinut în sământă într-un mod condensat, îşi primeşte deplina dezvoltare în arbore[289]. Însă Părintele ţine să sublinieze că raportul dintre Hristos şi Biserică nu se poate asemăna în sens strict cu raportul între sământă şi arbore, oricât de frumoasa ar fi această analogie, căci sământa îşi pierde existenţa devenind arbore, pe când Hristos „rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica"[290].

[287] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 186.

[288] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Biserica universală şi sobornicească", *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, p. 186.

[289] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 185.

[290] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 186.

Cert este că Biserica este prezentată de Părintele Stăniloae în cadrul mai larg al teologiei mântuirii, ca unul din elementele sale intrinseci[291]. Putem face o paralelă și cu ceea ce afirma teologul iezuit Bernard Sesboüé când spunea că nu putem înțelege până la capăt taina morții și a învierii lui Hristos, împlinită prin darul Duhului, fără a vedea „comunicarea ireversibilă prin care Dumnezeu se dăruiește oamenilor în Fiul Său, devenit unicul mijlocitor (cf. *1 Timotei* 2, 5), adică fără să-l înțelegem ca fundament al comunității celor mântuiți, adunați prin darul Duhului într-un singur trup al lui Hristos și popor al lui Dumnezeu"[292].

Oricum ar fi, miza importantă în aceste afirmații este că, dacă vorbim despre Biserică – împlinire a lui Hristos, pot fi dezvoltate mai multe consecințe: în primul rând, Hristos pare cumva condiționat de Biserică și, în același timp, Biserica este absolut necesară în iconomia mântuirii; în al doilea rând, Biserica și Hristos formează o singură persoană sau ipostas. Această considerație constituie tocmai demersul teologului grec Karmiris, citat de mai multe ori de Părintele Stăniloae, care afirma, urmându-l pe Fericitul Augustin, că Hristos este „EU" – ul Bisericii, deoarece aceasta nu posedă propria persoană sau propriul ipostas. Există o singură persoană sau un singur ipostas – al lui Hristos și membrelor Sale[293].

După anumiți teologi, *Hristos însuși este ipostasul Bisericii*. Reflecția teologică, care se hrănește din afirmarea identității dintre Hristos și Biserică, își are rădăcinile în afirmația Sf. Apostol Pavel, pentru care Biserica este Trup al lui Hristos și membrele Bisericii sunt membrele lui Hristos (*Coloseni* 1, 24; *1 Corinteni* 12, 12), Hristos și Biserica formează un singur trup[294] (*Efeseni* 5, 31-32). Origen găsește această identitate și în *Faptele Apostolilor* 9, 4: „Saule,

[291] A se vedea capitolul nostru despre instituirea Bisericii.

[292] Bernard SESBOÜÉ, „Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?", în: *Nouvelle Revue Théologique*, 109 (1987), p. 7.

[293] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 186.

[294] Cf. Jean Marie Roger TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. *Cogitatio Fidei* 168, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

Saule pentru ce mă prigonești?", asimilare care va fi reluată de către numeroși Părinți ai Bisericii. Fericitul Augustin formulează teoria după care Hristos și Biserica formează un singur trup, o singură voce, pe scurt „Hristos total" – o persoană „totus Christus in plenitudine Ecclesiae".

Inspirându-se din Sf. Ioan Gură de Aur, care spunea comentând *1 Corinteni* 12, 12 – „Căci precum trupul unul este, și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos": „În locul lui Hristos, el [Pavel] pune Biserica,... numește pe Hristos în locul Bisericii, desemnând astfel Trupul lui Hristos"[295], Părintele Stăniloae afirmă și el, în *Dogmatica* sa, că tocmai datorită acestei unități putem numi Biserica prin numele lui Hristos, referindu-ne la Trupul Său, definit ca „Hristos extins în umanitate"[296].

De fapt, ceea ce e foarte important în perspectiva lui Stăniloae este înțelegerea sa în ceea ce privește teza patristică a recapitulării naturii umane în ipostasul lui Hristos, după care *„ce nu a fost asumat, nu a fost vindecat; numai ceea ce a fost unit cu Dumnezeu este mântuit"*[297]. Această *adunare a tuturor în Hristos* constituie cheia ermineutică a textelor eclesiologice a teologului nostru.

---

[295] Cf. *PG* 61, 249-253; *apud* Henri de LUBAC, în: *Méditation sur l'Église*, p. 103.

[296] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 138: „Cuprinzându-se în Ipostasul întrupat al lui Hristos, Biserica poate fi numită Hristos, înțelegând pe Hristos cel extins în umanitate". După analogia comunicării idiomelor, adică a intercomunicării însușirilor divine și umane în persoana lui Hristos, Tyconius (IVe siècle) afirmă că ceea ce se spune de Hristos/Capul se poate spune și de Biserică/Trupul și vice-versa, pentru că este vorba de același organism. Papa Pius al XII-lea, în enciclica *Mystici Corporis*, spunea: „Trupul social al Bisericii are onoarea de a purta numele lui Hristos: motivul e că Mântuitorul nostru susține în mod dumnezeiesc societatea pe care a fondat-o".

[297] SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Ep. 101 ad Cledonium*. În acest sens, demersul lui Stăniloae seamănă cu cel al teologilor ruși Vladimir Lossky și John Meyendorff. Cf. Pr. John MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Éd. du Cerf, Paris, 1969. Vladimir Lossky afirmă că Hristos devine ipostasul Trupului Său – Biserica. Cf. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier ed. Montaigne, Paris, 1944; Éd. du Cerf, Paris, 1990, p. 162.

Fiul ca locaş în care se află rădăcinile (suportul) tuturor fiinţelor şi în care toţi sunt chemaţi să se adune

Între altele, referindu-se la fundamentul divin al Bisericii şi la unitatea sau adunarea în Hristos, Stăniloae apelează, în două studii publicate la distanţă considerabilă unul de celălalt (primul în 1955[298] şi al doilea în 1982[299]) la o imagine utilizată de Sf. Grigorie de Nyssa în lucrarea *Viaţa lui Moise*[300]. Este vorba despre imaginea *cortului* văzut de Moise pe Muntele Sinai. Pornind de la Sf. Apostol Pavel (2 *Corinteni* 5, 1-2), Sfântul Grigorie vorbeşte de un cort de sus, model al celui de jos, pe care el îl identifică cu Dumnezeu Fiul, „cortul nefăcut de mână omenească şi care conţine Totul"[301].

Stăniloae foloseşte această imagine pentru a arăta legătura specială a Bisericii cu Hristos: Dumnezeu Cuvântul ne înconjoară pe toţi, ne conţine pe toţi ca într-un cort general şi aceasta chiar înainte de Întruparea, Jertfa şi Învierea Sa. Cortul de pe Sinai este Cuvântul ne-întrupat în care sunt conţinute toate ca într-un cort al întregii creaţii, căci acesta nu este despărţit de Dumnezeu, de Cuvântul[302]. Astfel, pentru autorul studiat, fundamentul veşnic al Bisericii este dat pe de o parte în viaţa de comuniune a Persoanelor

[298] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", pp. 267-282.

[299] „Biserica în sensul de locaş şi de largă comuniune în Hristos".

[300] GRÉGOIRE de NYSSE, *La Vie de Moïse*, coll. *Sources Chrétiennes* 1-bis, trad. Jean Danielou, Éd. du Cerf, Paris, 1968. Jean Danielou vorbeşte despre o idee stoiciană care-ar fi influenţat pe Grigorie, şi anume cea a Logosului – principiu al unităţii universului. Cf. *La Vie de Moïse*, p. 87.

[301] GRÉGOIRE de NYSSE, *La Vie de Moïse*, p. 85.

[302] „Biserica în sensul de lăcas şi de largă comuniune în Hristos", p. 341. Grigorie spune: „Puterea care conţine universul, care îl înconjoară ca un întreg, cel care conţine totul în el, este numit pe bună dreptate cort", GRÉGOIRE de NYSSE, *La Vie de Moïse*, p. 87.

trinitare, pe de altă parte, în viața dumnezeiască întoarsă către creaturi, ca locaș unde să se adune toate, adică în Fiul, prin care toate s-au făcut și în care toți sunt chemați să se adune[303].

Cortul reprezenta un loc de adunare. Hristos, cortul de sus, și-a „construit" un cort printre noi, chip al Bisericii. Fundamentul Bisericii este pus deci prin lucrarea Fiului, persoana dumnezeiască ce unește pe om cu întreaga Sfântă Treime. Prin Fiul ca locaș, „oamenii sunt atrași în viața Sfintei Treimi ca și comuniune, devenind ei înșiși comuniune"[304].

În Vechiul Testament, cortul era în același timp loc al unității și loc de jertfă pentru Israel. Diferența fundamentală între unitatea realizată prin cortul vechiului Testament și cel al Bisericii este dată de gradul de apropiere de Dumnezeu. În Biserică, Fiul lui Dumnezeu a coborât „la starea maximă de apropiere de oameni", rămânând așa pentru veșnicie[305]. Biserica este o manifestare a „creației noi", despre care vorbește Sf. Evanghelist Ioan în Apocalipsă, simbol și arvună a Împărăției care se pogoară din cer învăluită de slava lui Dumnezeu, o realitate nouă care nu se poate explica perfect prin imaginile sau analogiile care există în lume: „Am văzut cetate sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei... Iată, **cortul lui Dumnezeu cu oamenii.** El va sălășlui cu ei și vor fi poporul Lui, iar El va fi Dumnezeu care este cu ei." (*Apocalipsa* 21, 2-3)

Hristos – „EU"-ul Bisericii

Pentru Părintele, Hristos ne mântuiește deoarece se extinde în noi, ne încorporează în El Însuși, ne integrează progresiv în umanitatea Sa înviată. Biserica este „Hristos extins cu trupul Său

[303] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", p. 272.

[304] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", p. 273.

[305] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Biserica în sensul de lăcas și de largă comuniune în Hristos", p. 342.

îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos și având imprimat în ea pe Hristos cu trupul Său îndumnezeit"[306]. Biserica este această „extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel Înviat"[307]. Este viața divină comunicată, care „dilată viața lui Hristos în trupul Său asumat și, prin el, în toți oamenii care se deschid Lui"[308].

În această perspectivă, îl vedem pe Stăniloae reluând o idee a teologului grec I. Karmiris, subliniind în același timp unitatea și distincția: *„Biserica este un eu uman comunitar în Hristos ca Tu, dar în același timp eu-ul ei este Hristos"*[309]. Sau, „conținutul ei constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul, iar după firea omenească cu noi"[310]. În acest sens, Biserica este „hristoforă"[311].

Pe de altă parte, chiar dacă conținutul său este Hristos, de fapt, ipostasul întrupat al Fiului, numit *ipostas fundamental*, este cel

[306] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 138. Pentru Möhler, de exemplu, care susținea totuși o distincție între Hristos și Biserică, aceasta din urmă nu este decât prelungirea în timp a întrupării Cuvântului. Cf. Johann Adam MÖHLER, *Symbolique*, trad. Lachat, Bruxelles, 1854, t. 2, pp. 8-9.

[307] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", p. 267.

[308] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 40. Aceste două idei de încorporare și extensiune conduc pe autorul nostru să afirme, într-un studiu din 1955, că Biserica este „extensiunea socială a lui Hristos" cel Înviat, așa cum trupul reprezintă prelungirea capului. Totuși, ține să sublinieze Părintele, Biserica nu se află deplin în starea de înviere în care se află umanitatea personală a lui Hristos, ci numai tainic, prin anticipare. Hristos se extinde în ea pentru a o ridica treptat la starea Lui. Părintele afirmă că ne găsim înainte acestui paradox: Hristos este în stare de înviere, însă extensiunea Sa socială e numai în drum spre înviere, sau mai bine zis Biserica e în amândouă stările, un fel de legătură între ele. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", pp. 267-268. Poate că este interesant de subliniat că Părintele Stăniloae nu reia această categorie „de Hristos social" aplicată Bisericii în *Teologia Dogmatică*.

[309] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 137.

[310] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 138.

[311] De aceea, Maica Domnului este numită „imago Ecclesiae".

ce conţine Biserica, deoarece Hristos este Cel ce adună în El credincioşii[312]. Ipostas fundamental, adică un ipostas care cuprinde virtual toate ipostasurile umane, dar capabil să devină ipostas fundamental actual[313].

În perspectiva eclesiologică a lui Stăniloae găsim mai multe denumiri ale ipostasului Fiului întrupat raportat la Biserică: *ipostas central*, *ipostas fundamental*, *ipostas-cap*, *ipostas divin* (al Bisericii). Urmând teza patristică enunţată mai sus, dacă afirmăm că întreaga noastră natură este în ipostasul lui Hristos, aceasta face ca Hristos să fie ipostasul central, fundamental al tuturor oamenilor[314].

În linia lui Lossky şi Meyendorff, teologul nostru leagă faptul că în ipostasul lui Hristos este asumată întreaga natură umană cu învăţătura despre energiile necreate. Ipostasul dumnezeiesc este deschis activ prin umanitatea sa, deoarece nu este circumscris limitărilor create. Altfel spus, umanitatea lui Hristos nu este umanitatea unui om obişnuit, ci umanitatea unui ipostas care nu este supus limitelor create. În acest sens, umanitatea Cuvântului ipostaziată în El, penetrată de energia Sa, este fundamentul învăţăturii despre îndumnezeirea noastră. Ipostasul lui Hristos este arhetipul ipostatic al întregii umanităţi în care este recapitulată[315].

[312] Hristos, ca Dumnezeu, foloseşte la maximum firea umană ipostaziată în El: o dăruieşte tuturor şi realizează în acelaşi timp prin ea comunicarea către oameni a înţelesurilor sale dumnezeieşti şi lucrările Sale dumnezeieşti în formă umană. Hristos este astfel ipostasul pentru toţi cei ce cred. Hristos, ca ipostasul divin care a asumat natura umană în general, ne poate aduna pe toţi în Sine dacă vrem, în El putând să ne realizăm cu adevărat. Cf. „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul şi cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, p. 13.

[313] „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe", p. 453.

[314] Cf. „Învăţătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creştină în lume", în: *Ortodoxia*, XXIV (1972), 2, pp. 201-202.

[315] Cf. Pr. John MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 100.

O analogie importantă[316]

Aceste considerații despre ipostasul lui Hristos, ca arhetip ipostatic al întregii umanități, ne conduc în mod logic către operarea unei paralele între evenimentul Întrupării și Biserică. Poate că este util să semnalăm că, pentru Stăniloae, acțiunea de adunare a umanității în Trupul lui Hristos începe cu Întruparea: „în natura noastră asumată de Hristos prin Întrupare, Biserica întreagă este prezentă în putere"[317].

Este adevărat că Părinții descriu Biserica într-o manieră analogică[318]. Un puternic curent patristic a evidențiat efectul Întrupării Fiului lui Dumnezeu prin care se realizează o nouă unire între Dumnezeu și om. De aceea, analogia cu Întruparea nu este doar o analogie istorică, ci mai ales una „soteriologico-ontologică"[319].

---

316 Cf. *Lumen Gentium* 8.

317 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 184. Idee preluată de la Sf. Ioan Gură de Aur. Sf. Maxim arată cum Hristos a realizat în El însuși nu numai pentru umanitate, ci pentru universul întreg, lucrarea de unificare a diviziunilor și a polarităților creației pe care primul om avea misiunea să le realizeze, dar nu a reușit din cauza păcatului. Cf. Jean-Claude LARCHET, *Introduction* à S. Maxime le Confesseur, *Ambigua*, (ed.) J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Pr. D. Stăniloae, Éd. du Cerf, Paris, 1994, p. 67.

318 Cf. Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine", pp. 28-29. P. Tihon spune că teologia Întrupării a Părinților răsăriteni nu poate să nu se reflecteze în eclesiologia ortodoxă: este cazul mai ales al Sfinților Atanasie și Chiril al Alexandriei care dezvoltă o întreagă teologie a încorporării umanității în Trupul lui Hristos. Pericolul unei identificări între Hristos și Biserică este depășit tocmai datorită pnevmatologiei care nu este îndepărtată din discursul eclesiologic. Chiril, de exemplu, aprofundează rolul Duhului Sfânt în această încorporare a umanității în Hristos într-o manieră care nu are echivalent în Occident. Cf. P. TIHON, „L'Église", în: *Histoire des dogmes*, III, (ed.) Bernard SESBOÜÉ, Éd. Desclée, Paris, 1995, p. 389.

319 Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine", p. 28. Realitatea lui Hristos ca centru, cap și principiu al unității Bisericii este percepută în Ortodoxie ca o prezență ontologică.

Sf. Chiril al Alexandriei spune că prin Întrupare, Hristos a luat „pârga umanităţii". Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că prin Întrupare Hristos a „asumat Trupul Bisericii"[320]; Sf. Maxim Mărturisitorul, numeşte Întruparea „uşa Bisericii". Acesta din urmă vede în iconomia divină două lucrări fundamentale: cea prin care Dumnezeu se face om şi cea prin care omul devine Dumnezeu. Astfel, istoria iconomiei cuprinde timpul Întrupării şi cel al îndumnezeirii[321]. După Sf. Grigorie Palama, umanitatea îndumnezeită a lui Hristos face posibilă tocmai radierea energiilor divine.

Aceste enunţuri patristice subliniază ideea că fundamentele Bisericii au fost puse în şi prin actul Întrupării. Părintele Bria, comentând tocmai natura analogiei dintre Biserică şi Întruparea Fiului lui Dumnezeu, subliniază faptul că Părinţii n-au înţeles unitatea Hristos – Biserică ca identică cu procesul Întrupării. Se poate vorbi despre o continuitate între Întrupare şi Biserică[322], în sensul că umanitatea este mântuită prin unirea perfectă în Hristos dintre dumnezeire şi omenitate şi astfel cu tot neamul omenesc, deci cu Biserica; dar aceasta nu înseamnă a gândi Biserica ca o prelungire a Întrupării în sens strict, care rămâne un eveniment unic al istoriei[323]. Părintele Bria defineşte această relaţie ca fiind o relaţie de ordin soteriologic. Altfel spus, Întruparea are consecinţe soteriologice care sunt transmise Bisericii. De fapt, Hristos se comunică Bisericii în toate actele Sale deoarece toate i-au marcat umanitatea asumată, astfel că toate momentele vieţii lui Hristos au consecinţe eclesiologice.

[320] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 140.

[321] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 22, în: *Filocalia* II, pp. 69-71; *apud* Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", p. 28.

[322] Cf. Vladimir LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montagne, 1967, p. 80.

[323] Cf. TIHON, „L'Église", p. 500. Teologul rus Boulgakov afirma şi el: „Întruparea nu este doar o idee sau o doctrină; este înainte de toate un eveniment care s-a produs o dată în timp, dar care are toată puterea Veşniciei. Şi această întrupare continuă, ca uniune perfectă, indisolubilă şi neconfundată, a două naturi – divină şi umană – formează Biserica". Cf. Pr. Serge BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 1.

Se știe apoi că există un puternic accent ortodox pe aspectul cosmic al operei realizate de Hristos. După Sfântul Maxim, aceasta are o valoare universală, care are drept consecință faptul că întreaga creație își găsește o convergență hristologică. Toate sunt recapitulate în Hristos, Care actualizează permanent mântuirea lumii în și prin Biserică, care devine astfel Trupul Său mistic prin care Hristos lucrează în lume. Nu este vorba despre o continuare a Întrupării într-un sens fizico-istoric, ci de prezența Sa sacramentală, de infuzarea energiilor divine din umanitatea sa îndumnezeită în Biserică[324]. Astfel, Hristos și Biserica sunt într-o relație de continuitate ontologico-sacramentală.

Pe de altă parte, determinarea analogico-hristologică a Bisericii nu înseamnă totuși negarea realității acesteia, ca trup distinct – comunitate de persoane. Teologii ortodocși au afirmat în același timp „realitatea divină, realitatea umană, realitatea instituțională, cea duhovnicească, realitatea istorică și eshatologică"[325].

Există, desigur, similitudine sau analogie între Logosul întrupat și trupul umanității, între Cap și Trup, după cum a arătat teologul rus Georges Florovsky: „taina Bisericii are o structură antinomică, precum taina lui Hristos: antinomia implicită a dogmei de la Calcedon. Două realități, divină și umană, fără amestecare, dar într-o unitate indivizibilă și perfectă. Trebuie să le distingem cu grijă, însă nu îndrăznim niciodată să le separăm"[326].

Totuși, problematica analogiei cu persoana lui Hristos este foarte complexă și ridică dificultăți serioase, deoarece dacă, în cazul lui Hristos este de asemenea vorba despre unirea dintre divin și uman, categoriile de „natură" și „persoană" nu pot fi folosite decât cu mare precauție în ceea ce privește Biserica. După teologul german Walter Kasper, raportul analogic între taina Întrupării și taina Bisericii manifestă în același timp o similitudine și o disimilitudine[327].

---

[324] Cf. Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine", p. 29.
[325] Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine", p. 29.
[326] Pr. Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 14.
[327] Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 350.

De partea sa, Stăniloae ține să sublinieze diferența enormă care există între cei doi termeni ai analogiei. Există bineînțeles o analogie între unirea naturilor în persoana lui Hristos și unirea din Biserică[328]. Unirea (perihoreza) în persoana lui Hristos exprimă raportul firilor iar unirea dintre Hristos și Biserică exprimă un raport personal (raportul dintre Hristos – persoanele umane și raportul interuman)[329].

De aceea, analogia cu dogma hristologică a unirii celor două firi în unica persoană a Mântuitorului trebuie nuanțată, așa cum bine sublinia Yves Congar: „În Hristos, umanitatea (o natură umană individuată) este unită cu Dumnezeu (cu Persoana Logosului) *in persona* pentru a forma o singură ființă divino-umană, una din punct de vedere ontologic și substanțial. În Biserică, umanitatea (diferitele persoane umane chemate la acest har) este unită cu Dumnezeu (cu Sfânta Treime) printr-o uniune vitală, ne-personală, pentru a forma o realitate divino-umană, una din punct de vedere mistic. Nu mai este o unire a două naturi într-o persoană, ci comuniune a mai multor persoane în aceeași viață divină"[330]. Sau cum afirma și Georges Florovsky: „Nici o analogie nu trebuie împinsă sau presată în mod excesiv. Ideea unui organism, aplicată la Biserică, are limitele sale. Pe de o parte, Biserica este compusă din personalități umane, care nu trebuie niciodată privite ca elemente sau celule ale

[328] Într-o abordare similară, Conciliul II Vatican precizează că punctul de comparație între Hristos și Biserică este uniunea dintre un moment divin și un moment uman, care nu poate fi identificată cu unitatea în Hristos dintre natura umană și Logos. Cf. analiza lui André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, coll. *Cogitatio Fidei* 141, Éd. du Cerf, Paris, 1986, pp. 223-224.

[329] „Hristos, deși e ipostasul dumnezeiesc al naturii noastre, deci un ipostas cu o conștiință umană deschisă în gradul suprem altora, împlinește totuși funcția unei persoane umane, distincte de celelalte. După pilda și din puterea Lui, oricât de mult s-ar deschide persoanele umane una alteia, ele rămân cu conștiința de persoane neconfundate, cum sunt și Persoanele treimice. Deci Hristos, aducând la unitatea cu Sine persoanele umane, în baza unității lor de natură cu El, nu le confundă". Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 214.

[330] Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, p. 71.

unui întreg, fiecare fiind în uniune directă și imediată cu Hristos și cu Tatăl Său. Personalul nu trebuie sacrificat sau dizolvat în corporativ, „conjuncția" (unirea n.n.) creștină nu trebuie să degenereze în impersonalism, chiar inspirat. Ideea unui organism trebuie completată cu cea a unei simfonii de personalități, iar acesta este centrul concepției ortodoxe a catolicității (*sobornost*)"[331].

Totuși, dificultatea analogiei cu Hristos nu se oprește aici, pentru că din alt punct de vedere, în cazul lui Hristos umanitatea Sa era fără păcat, în vreme ce în cazul Bisericii, se adaugă elementului uman tocmai acest aspect al păcatului.

Teologul nostru subliniază, în 1964, în studiul citat despre autoritatea Bisericii, că trebuie analizate nuanțele care fac diferența între persoana umană luată separat și modul în care Hristos realizează încorporarea persoanelor umane în El, adică modul în care noi ne simțim în El ca într-o singură persoană[332].

Totuși, pentru rezolvarea acestei chestiuni și profund ancorat în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul și a Sf. Grigorie Palama, dar și a sintezei realizate de Sf. Ioan Damaschin, Părintele Stăniloae ajunge să afirme că unirea, în Biserică, între Hristos și persoanele umane este o uniune de relație, o *uniune energetică*[333], căci, susține el, tocmai prin energiile care se revarsă din Hristos, „credincioșii își însușesc lucrarea Lui necreată, nu ipostasul sau ființa Lui"[334].

Altfel spus, în cadrul Bisericii, creștinii sunt uniți din ce în ce mai mult cu persoana lui Hristos în lucrare și în voință. Este

[331] Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", pp. 22-23.

[332] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 186. În acest studiu este evidentă ezitarea sa de a vorbi despre „natura" Bisericii.

[333] Părintele Congar are o abordare similară când afirmă că unirea Bisericii cu Hristos nu este ipostatică, ci *de alianță și de virtute dinamică*. Cf. Yves CONGAR, „Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle", pp. 246-259.

[334] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 186. Părintele îl citează de altfel pe Lossky, ce afirmă că în unirea cu Hristos „nu luăm firea Sa divină, nici nu ne pierdem persoana noastră, ci luăm ceea ce putem lua dintr-o unire de persoane: energia sa", în: „Noțiunea dogmei", p. 566, nota 109.

o unire care nu fuzionează persoanele într-o singură persoană, ci într-o „*simfonie pluripersonală*, în care fiecare persoană, asemenea unei note, e legată de celelalte, datorită persoanei lui Hristos care le străbate, le coordonează, le unifică și le dă direcția..."[335].

Între persoanele umane și Persoana lui Hristos există o anumită „perihoreză"[336], pe care Părintele o numește „*unire interipostatică*"[337]. În această perihoreză, având-L pe Hristos drept centru, fiecare persoană este într-o dinamică continuă în jurul celeilalte, într-o interioritate reciprocă, care marchează și sfințește existența lor.

Trebuie spus aici că, urmându-i Sf. Ioan Damaschinul, teologia ortodoxă distinge trei tipuri de unitate. Prima este *perihoreza trinitară* sau *unitatea de esență* sau ființă a Persoanelor Sfintei Treimi: trei Persoane divine împărtășesc aceeași ființă fără să o dividă sau împartă. Al doilea mod de unitate este *unitatea ipostatică*, când în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat sunt unite fără amestecare sau schimbare, fără împărțire sau despărțire, două firi sau naturi, firea divină și firea umană. A treia formă de unitate este *unitatea harică*, de care se împărtășește Biserica. Comunitatea persoanelor umane care formează Biserica se unește cu Hristos prin har, în mod real, chiar dacă Dumnezeu rămâne necomunicabil, neîmpărtășibil în ființa Sa. Această unitate harică face ca viața Sfintei Treimi să se dăruiască oamenilor în Biserica lui Hristos pentru a-i face părtași bucuriei și iubirii veșnice care o structurează.

---

[335] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 187 (s.n.).

[336] Tradus în latină prin *circumincessio*, termenul grec „périchôrèsis" semnifică literal „mișcare ciclică", adică reciprocitate, schimb, (în)locuire reciprocă. Cum spune și IPS Kallistos Ware, unii văd, de asemenea, un raport cu *chorôs*, „dansul", susținând că „périchôrèsis" ar însemna „dans în cerc". „Aplicat la Hristos, termenul semnifică că cele două naturi, divină și umană, se interpenetrează una pe cealaltă în mod neamestecat și nedespărțit. Aplicat la Sfânta Treime, termenul semnifică că fiecare Persoană „conține" pe celelalte două și „se mișcă" în interiorul celeilalte". Kallistos WARE, *L'île au-delà du monde*, Éd. du Cerf et Sel de la Terre, 2005, p. 42.

[337] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei", pp. 566-569.

Părintele Stăniloae arată într-un alt studiu hristologic faptul că Hristos este centrul eficient al mântuirii tuturor, fiind în același timp omul care se mântuiește și Dumnezeu care-l mântuiește. El este puntea reală a lucrării mântuitoare dintre Dumnezeu și oameni[338]. El este Dumnezeu, de la care vine toată mântuirea. Inițiativa nu aparține unei persoane umane, căci nu omul își salvează propria umanitate, ci Dumnezeu. Totuși, omul nu se mântuiește fără să se realizeze ca persoană, în care voința umană se unește cu voința Dumnezeului personal. Este cumva și ceea ce declara Louis Bouyer când afirma că nu există personalitate a Bisericii care să se poată lipsi de persoanele umane din Biserică: „persoanele noastre, intrând în Biserică, departe de a se topi una în alta sau toate împreună în Hristos, se pregătesc să găsească, în unirea lor cu El și unitatea lor în El, realizată prin Duhul Sfânt, o supraexistență supranaturală, și ca atare veșnică, nu numai în sensul unei durate perpetue, ci a unei participări efective la viața proprie a Persoanelor divine"[339].

Astfel, umanitatea este chemată „să se realizeze ca inclusă în persoana Fiului lui Dumnezeu, să primească caracterul personal în El, să se enipostazieze în El, Dumnezeu și om. Fiul lui Dumnezeu întrupat s-a făcut astfel centrul divino-uman al umanității sau centrul divin răscumpărător al umanității prin umanitatea Sa mântuită, înviată și îndumnezeită, devenită umanitatea ipostasului divin al Fiului"[340].

Hristos menține Biserica în El ca un trup unitar. El întreține un dialog cu întreaga Biserică, înțeleasă ca un partener simfonic și astfel locuiește dinamic în această casă care este a Sa și unde fiecare credincios este o anume piatră „personală"[341]. Umanitatea

---

[338] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La christologie de Saint Maxime le Confesseur", în: *Contacts*, XL (1998), pp. 118-119.

[339] Louis BOUYER, *L'Église de Dieu: corps du Christ et temple de l'Esprit*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 603.

[340] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La christologie de Saint Maxime le Confesseur", p. 119.

[341] Sf. Chiril al Alexandriei folosește această imagine a persoanelor umane ca „pietre inteligibile" pe care Hristos edifică Biserica Sa. În perspectiva lui

însăși, spune Părintele, este „creată ca un corp, în parte, pentru a se realiza deplin în calitate de corp. Ea e un corp dialogic încă înainte de a fi adunată în Hristos, dar un corp dialogic cu mult mai simfonic după ce este adunată în Hristos. Căci fără un cap, care pe de o parte să fie un cap din rândul membrilor ei, pe de alta un cap superior ei, capul absolut, omenirea nu poate actualiza deplin calitatea de corp"[342].

Pentru a sublinia tensiunea dintre unire și distincție în relația Hristos – Biserică, Părintele Stăniloae scoate două argumente din viața Bisericii: mai întâi, el afirmă că identificarea totală între cei doi nu poate explica rugăciunea pe care Biserica o adresează lui Hristos[343]; apoi, această identificare ar presupune că Biserica este înțepenită, fără nici un fel de dinamică către comuniunea din ce în ce mai strânsă cu Mirele său.

Pe de o parte, Biserica Îl are deja pe Duhul Sfânt, dar pe de altă parte, Îi invocă mereu prezența în sânul ei. Aceasta se vede și în faptul că Biserica Ortodoxă accentuează rolul epiclezei, căci atitudinea de posesiune nu trebuie s-o înlocuiască pe cea de invocare.

Tensiunea dintre identificarea și distincția cu Hristos trebuie să fie înțeleasă mai mult ca „o potențialitate care poate să se actualizeze neîncetat pentru a se transforma din identitate potențială cu Hristos într-o identitate actualizată, scop care va fi deplin realizat în existența viitoare"[344].

Pentru teologul român, unitatea dintre credincioși și Hristos întreolaltă este o uniune de relație, de comunicativitate prin

---

Stăniloae, aceste pietre inteligibile fiind ființele umane înzestrate cu minte, iar mințile fiind la fel ca mintea omenească a lui Hristos și putându-se deschide spre infinitul dumnezeiesc. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 142. Vezi și imaginea turnului din *Păstorul lui Herma*.

342 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 143.

343 În Liturghia Sf. Vasile cel Mare în cadrul rugăciunii de după prefacerea darurilor se spune, de exemplu: „Pomenește, Doamne, Biserica Ta cea Sfântă, Sobornicească și Apostolească, cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câștigat-o cu Scump Sângele Hristosului Tău, și o împacă pe ea".

344 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 545.

relație, după modelul persoanelor care se iubesc: „Într-o relație de iubire, fiecare persoană o poartă în sine pe cealaltă, dar ca un *tu* distinct și, dacă sunt mai multe persoane iubite, ca pe un *voi* distinct. Relația fundamentală în cadrul Bisericii este cea între: „*noi* și *TU*, adică *noi*, credincioșii, și *TU*, Hristoase, și, în cadrul acestei relații: *eu* – *TU*, adică *eu*, credinciosul, și *TU*, Hristoase. Hristos în relațiile acestea, care constituie Biserica, este... capul superior trupului; Biserica, ca o comuniune de euri, ca un *noi* colectiv, privește în sus, către El"[345].

Biserica este pe de o parte unită cu Hristos, iar pe de altă parte tinde către El, Îl cheamă în rugăciunile sale precum mireasa din *Cântarea Cântărilor*. Este o uniune dinamică care tinde mereu către ceea ce ființează dincolo. Biserica este pelerină și rugătoare neîncetată, într-o epicleză neîntreruptă: „Rugăciunea sa este respirația sa neîncetată care inspiră și expiră pe Hristos într-o mișcare continuă"[346].

Transparența Bisericii

Ideea „transparenței" Bisericii constituie o permanență teologică majoră a gândirii Părintelui Stăniloae, strâns legată de cea a sacramentalității și a îndumnezeirii care se produce în cadrul Bisericii. Insistența este pusă pe transparența lui Hristos și a Duhului Sfânt în om, în Biserică, în creație. În același timp, găsim și un alt element al transparenței subliniat cu putere, și anume transparența Bisericii pentru Hristos ca rezultat al acțiunii harului în viața Bisericii, ca rezultat al acțiunii energiilor divine în creație. Termenul însuși de „transparență" trimite deci către o imagine, care presupune un chip, reflecții și o anumită claritate.

[345] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 187.
[346] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 187.

Afirmația merită o atenție deosebită. De fapt, profund ancorat în teologia doxologică, Stăniloae gândește transparența ca o *deschidere în dragoste*. Și astfel, o dublă mișcare este pusă în valoare: deschiderea în dragoste a lui Dumnezeu pentru om și a omului pentru Dumnezeu, ca răspuns la chemarea lui Dumnezeu, realizat în comuniune cu Hristos prin tainele Bisericii. Cât privește transparența ființei creștine pentru Dumnezeu, aceasta se descoperă, de asemenea, în transparența pentru aproapele. În ambele cazuri, ea își trage forța în Hristos, care sălășluiește și acționează în noi începând cu Botezul.

Într-un studiu publicat în 1970 sub titlul: „Transparența Bisericii în viața sacramentală", Părintele Stăniloae afirmă că transparența Bisericii este în același timp *dar* și *misiune* și că ea comportă două aspecte: în primul rând, prin „subțirimea" Bisericii se vede, transpare, efectiv Hristos deoarece ea nu poate să aibă o existență autonomă față de Hristos; în al doilea rând, chipul lui Hristos este imprimat în ea în așa fel încât Îl „respiră" pe Hristos – ipostasul dumnezeiesc al Bisericii[347].

Primul punct semnificativ legat de transparența Bisericii este sublinierea constantă a centralității lui Hristos pentru Biserică. Comunitatea eclesială (*ekklesia*) n-ar putea să fie concepută fără centrul ei, fără viața ei, care este Hristos, spune Părintele. Or, cum vorbește despre transparență, este evident că el preferă să utilizeze concepte legate de imaginea folosită. Astfel, vorbește despre „priviri" spirituale ale credincioșilor care sunt orientate sau concentrate spre Hristos, „care le asigură viața eternă și prin aceasta dă un sens deplin vieții lor"[348]. Hristos ca centru este indispensabil Bisericii în menținerea unității ei: „O Biserică în care ar slăbi această concentrare a privirilor tuturor membrilor ei spre Hristos ca centru al lor și aceste priviri s-ar îndrepta spre scopuri pământești,

[347] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", pp. 501-511.

[348] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", p. 502.

ar slăbi ca Biserică, devenind o societate cu un accentuat caracter autonom"[349]. Reflecția progresează: „Biserica numai întrucât uită, așa-zicând, de ea și se preocupă în mod esențial de Hristos, este Biserică"[350]. Este vorba despre o transparență radicală a Bisericii. Ea este mireasa care privește totdeauna spre mire, într-o dinamică de „autodepășire" continuă.

După Stăniloae, Biserica este transparentă pentru Hristos printr-o micșorare a umanului, care este o abandonare totală lui Hristos, o „imersiune în Dumnezeu", conștiința că nu trăim decât pentru Dumnezeu, ca să putem spune cu Sf. Apostol Pavel că „eu pe toate le socotesc că sunt pagubă, față de înălțimea cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care m-am lipsit de toate și le privesc drept gunoaie, ca pe Hristos să dobândesc" (*Filipeni* 3, 8), și „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20). Fiind împreună în același Hristos, adică împreună sădiți în Hristos, credincioșii formează Biserica. Pe de altă parte, intrarea în relația personală cu Hristos nu poate avea loc decât prin intrarea în „câmpul în care e prezentă energia unificatoare și sfințitoare a Duhului, adică în Biserică"[351].

Al doilea punct important de subliniat referitor la transparența Bisericii este termenul de „imprimat", ca reflexie pozitivă a lui Hristos în Biserică. Această logică are ca punct de plecare relația care există între Biserica – Trup și Hristos – Capul, fondată pe o analogie antropologică: „trupul este o continuă exprimare efectivă a capului"[352]. Prin Biserică, afirmă Părintele, Îl distingem pe Hristos, umanitatea adusă la desăvârșire, realizarea deplină a umanului. Prin Biserică, Hristos ne arată „umanul pe de o parte realizat

---

[349] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", p. 502.

[350] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", p. 502.

[351] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", p. 503.

[352] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", p. 503.

la culme, pe de alta în mişcarea spre realizarea sa autentică şi arată omenirii în general chipul Său adevărat pentru a fi realizat"[353]. Prin Biserică, Hristos Îşi arată în acelaşi timp şi eficienţa Lui în credincioşii Bisericii, căci prin ei îşi luminează chipul Său în lume: „Biserica este Hristos însuşi transparent prin cei ce s-au sădit în El, s-au îmbrăcat în El"[354].

Pe de altă parte, distingem peste tot în textele care tratează problema transparenţei Bisericii acelaşi demers: transparenţa lui Hristos, a umanităţii restaurate şi îndumnezeite în El prin Biserică sau transparenţa Bisericii pentru Hristos ce se descoperă într-o viaţă care urmează lui Hristos, deoarece Hristos, cu puterea umanităţii Sale, este imprimat în ea. Este vorba despre un demers inspirat din teologia alexandrină, mai ales cea a Sf. Chiril al Alexandriei, ale cărui opere principale au fost traduse în limba română de către Părintele Stăniloae. Alexandrinul a insistat mult asupra necesităţii de a ne asuma noi înşine efortul firii umane din Hristos sau starea de jertfă a lui Hristos. El vedea în această imitare a jertfei lui Hristos mijlocul prin care am putea intra în comuniune cu Dumnezeu Tatăl. Stăniloae explică şi dezvoltă această idee subliniind că, prin starea Sa de jertfă, Hristos Îşi menţine umanitatea Sa deschisă în mod deplin pentru infinitatea lui Dumnezeu şi ne comunică această stare în cadrul Bisericii dacă ne deschidem, bineînţeles, lui Dumnezeu. Numai prin jertfelnicie, prin renunţarea la noi înşine, putem realiza comuniunea în iubire cu Dumnezeu. Însă nu putem realiza această stare de jertfă, care ne este necesară pentru mântuire, decât dacă Hristos în stare de jertfă este prezent în noi, sau noi în El. Iar în această interioritate reciprocă, Hristos este centrul nostru de gravitaţie[355].

Efortul naturii umane în Hristos pentru a ajunge la îndumnezeire face posibil efortul nostru în Biserică: „E acelaşi efort spre

[353] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", p. 514.

[354] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", p. 514.

[355] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", p. 187.

libertate în viața infinită a relației libere cu Dumnezeu, din robia stricăciunii aduse de patimi. Și numai prin aceasta Hristos Își poate actualiza toată eficiența Lui de cap al Bisericii, de cap al nostru care ne conduce spre viața de relație liberă în iubire cu Dumnezeu cel infinit"[356]. Biserica este locul acestei vieți jertfelnice, căci „în ea se săvârșește în chip necesar Taina lui Hristos"[357].

Concluzii

Studiul condus în această parte a lucrării a scos în evidență un lucru fundamental: demersul eclesiologic al Părintelui Stăniloae este unul analogic, persoana lui Hristos așa cum a fost definită de Calcedon și Constantinopol III fiind punctul de referință.

Într-o optică diacronică a operei sale, se poate observa că prima perioadă a creației teologice se caracterizează printr-o anumită dezordine în articularea conceptelor, compensată totuși printr-o deosebită profunzime speculativă. Izvoarele de unde se adapă în continuu Părintele sunt totodată patristice și contemporane.

Dac-ar fi să încercăm apropieri cu teologi contemporani lui, am putea, într-un fel, să-l apropiem pe Stăniloae de Semmelroth, datorită perspectivei comune asupra Bisericii ca extindere sau prelungire a Întrupării. Pe de altă parte, este evident că mai ales moștenirea Sfinților Părinți orientali îl conduce pe Stăniloae la a considera Biserica o prelungire a Întrupării. Această idee găsește în gândirea Părintelui o triplă articulare: mai întâi, Biserica nu este decât extinderea tainei lui Hristos; apoi, fără Biserică, lucrarea lui Hristos nu s-ar fi putut realiza, căci ea încheie seria actelor istoriei mântuirii;

[356] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 145.

[357] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 145. Este o citare din Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, *PG* 68, 552 A.

în al treilea rând, mântuirea reprezintă tocmai viaţa în Hristos, sau unirea sau întruparea lui Hristos în fiecare credincios.

În acelaşi timp, am arătat locul fundamental al caracterului epifanic al Bisericii, al transparenţei Bisericii pentru Hristos, ceea ce nu face inutilă nici o paralelă cum ar fi cea cu Rahner sau Schillebeeckx. Pentru Stăniloae, semnul nu este opus instrumentalului, Biserica fiind locul prin excelenţă al manifestării, al comuniunii adevărate cu dumnezeirea şi de aceea indispensabilă pentru mântuire. Am spune astfel că gândirea sa se apropie şi de cea a conciliarilor de la Vatican II, care, în *Lumen gentium* 1, declarau într-un spirit împăciuitor că Biserica este deodată „semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu".

Pe de altă parte, distingem la Părintele o preferinţă pentru imaginea Bisericii – *Trup al lui Hristos*. Urmând această cale, este totuşi silit să aprofundeze ideea distincţiei dintre Hristos – Capul şi Biserica – Trupul, pentru a nu cădea într-un monofizism eclesiologic. El Îl consideră pe Hristos ipostasul central al Bisericii, fără totuşi să califice această unire dintre Cap şi Trup nici de „natură", nici de „persoană". Într-o manieră asemănătoare lui Yves Congar, dar profund ancorat în teologia maximiană şi palamită, Stăniloae vorbeşte despre o unire de relaţie, de comuniune, despre o unire energetică prin care suntem din ce în ce mai uniţi cu Hristos în lucrare şi voinţă. Distincţia dintre Hristos şi Trupul Său nu este astfel anulată, căci analogia Bisericii cu un organism trebuie să se raporteze la o relaţie interpersonală: pe de o parte, persoana lui Hristos iar, pe de altă parte, persoanele ce constituie Trupul mistic al Domnului.

Trebuie totuşi subliniat că analogia cu persoana lui Hristos, calificată de Conciliul Vatican II ca fiind „o analogie nelipsită de valoare"[358], rămâne clarificatoare pentru a înţelege, în cadrul Bisericii, uniunea şi distincţia între elementul uman şi cel divin.

[358] *Lumen gentium* 8. Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Éd. Desclée, Paris, 2000, p. 170; şi Yves CONGAR, „Dogme christologique et ecclésiologie".

După Părinții greci, între Întrupare, Mântuire și Biserică există o legătură directă, deoarece ei nu separă persoana lui Hristos de opera sau lucrarea Sa. Tot aici găsim și răspunsul teologiei ortodoxe la hristologia funcțională dezvoltată în Occident: unirea dintre divin și uman în Hristos constituie principiul unității noastre cu Dumnezeu și, în consecință, unitatea naturii umane și îndumnezeirea sa în persoana lui Iisus Hristos rămâne fundamentul mântuirii și al îndumnezeirii noastre[359]. Chiar dacă limbajul Calcedonului poate părea unora ca fiind unul static, conținutul său rămâne determinant pentru eclesiologia și soteriologia ortodoxă.

Am putea spune chiar că analogia cu Calcedonul și mai ales cu Constantinopol III este „mai onorată" în teologia ortodoxă, deoarece pentru ea, importanța firii umane îndumnezeite în Hristos este decisivă: ea este fundamentul și sursa îndumnezeirii omului. Prin firea Sa umană, Fiul lui Dumnezeu ne unește cu El însuși, pentru ca noi să ne putem împărtăși de lucrarea divină necreată ce izvorăște din dumnezeirea Sa[360].

Este adevărat, această analogie este totdeauna limpede explicată în eclesiologia lui Stăniloae, dar unirea energetică afirmată de el îi permite depășirea tezei identificării între Hristos și comunitatea eclesială. De fapt, teologia energiilor necreate operează o distincție între uniunea ipostatică realizată, în cadrul Persoanei lui Hristos între umanitate și divinitate, și uniunea prin har pe care fiecare credincios este chemat să o realizeze în Hristos.

Trebuie să spunem că hristocentrismul esențial al eclesiologiei sale poate constitui un răspuns la o anumită eclesiologie spirituală care cocheta destul de mult cu idealismul german. Dar această recentrare hristologică operată de Stăniloae în ceea ce privește învățătura despre Biserică poate fi explicată prin grija sa continuă de a sublinia, în opoziție cu teologia romano-catolică de până la el, centralitatea, unicitatea și transcendența lui Hristos, cap exclusiv al Trupului Său. Unitatea Bisericii la nivel ființial este o unitate în

[359] Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine", p. 34.
[360] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei", p. 565.

Hristos, fundamentul, capul, ipostasul ei fundamental, văzut ca prezență ontologică în Biserică[361]. De aici și primatul aspectului sacramental al Bisericii asupra celui instituțional.

Cu privire la acest lucru, se impune și o altă remarcă: în textele eclesiologice, dac-ar fi să judecăm dintr-o perspectivă scolastică, avem câteodată impresia că ne aflăm mai degrabă într-un demers spiritual, decât într-un discurs despre Biserică. Termenul însuși de Biserică este câteodată minoritar. Bineînțeles, chiar dacă îndumnezeirea este o chestiune personală, ea nu iese din cadrele comuniunii eclesiale. Credinciosul face parte din adunarea oamenilor care are pe Hristos ipostas central, ipostas izvor al Bisericii, adică centrul și izvorul întregii energii îndumnezeitoare a comunității persoanelor adunate în Trupul Său mistic[362]. Dar accentul este pus mai ales pe relația Hristos – credincios și mai rar pe Hristos – comunitate a credincioșilor. Aceasta face să găsim texte unde autorul nostru simte nevoia să se explice și să adauge că tocmai despre Biserică vorbește. Se poate ca această perspectivă să fie consecința temerii sale de a nu ipostazia Biserica, de a nu-i conferi o personalitate care să o conducă la o autonomie față de Hristos. De aceea, ideea unei personalități separate a Bisericii, autonome în raport cu Hristos, nu este pe placul Părintelui[363]. Pentru el, Biserica este Biserică numai deoarece se raportează întotdeauna la Hristos.

Paralel cu aceasta, este vorba și despre o accentuare a dimensiunii spirituale a Bisericii, câteodată în detrimentul instituției. În acest sens, s-au putut identifica, de-a lungul parcursului nostru, elemente cheie ale edificiului său eclesiologic care lasă să transpară ținta către care se îndreaptă gândirea eclesiologică a lui Stăniloae. De altfel, se insistă foarte mult pe anumite concepte ca: imagine,

[361] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei", p. 563.

[362] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei", p. 565.

[363] Chiar dacă mai mulți scriitori bisericești și părinți ai Bisericii par să accepte ideea unei „persoane" a Bisericii. Astfel, Metodiu de Olimp afirmă că cei ce cred sunt transformați în mod progresiv în „persoana și Trupul unic al Bisericii". Cf. METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, coll. *Sources Chrétiennes* 95, Éd. du Cerf, Paris, 1963, p. 111.

chip, asemănare, viață în Hristos, comunicare, comuniune, participare, jertfă, îndumnezeire. Biserica este spațiul, locul viețuirii în Hristos, deoarece ea este deplin transparentă pentru Hristos; deoarece în ea se împlinește Taina lui Hristos; deoarece în ea energiile divine și energiile umane sunt chemate să devină energii teandrice ale credinciosului și ale lui Dumnezeu.

Nu în ultimul rând trebuie să recunoaștem că am încercat să delimităm și să scoatem în evidență locul special al lui Hristos în abordarea eclesiologică a Părintelui, însă, de fapt acesta nu vorbește despre Hristos fără să facă referință la Duhul Sfânt. Există deci un fundament pnevmatologic în abordarea lui Stăniloae, ceea ce-i permite să țină împreună ceea ce riscă să fie separat în mod eronat, pentru că Trupul lui Hristos este umplut de Duhul Sfânt care iradiază din El ca o energie unificatoare și dătătoare de viață și sfințenie. Se știe că, strict într-o logică deductivă, există adesea riscul de a aluneca către hristomonism și eclesiocentrism. Încercăm să deducem misterul Bisericii din cel al lui Hristos, fără să vedem rolul Sfântului Duh în constituirea Bisericii. Din această cauză, Stăniloae dezvoltă o eclesiologie care vede Biserica o „comunitate a credincioșilor ce se sfințesc în Hristos prin Duhul Sfânt"[364]. De fapt, formula pe care o propune ca titlu pentru primul capitol eclesiologic al *Dogmaticii* sale, arată clar că Biserica este *Trupul tainic al Domnului,* dar numai în Duhul Sfânt.

[364] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei", p. 567.

PARTEA A TREIA

Sfântul Duh – viața Bisericii

Sfântul Duh are un rol capital în raportul pe care Dumnezeu îl stabilește cu lumea. Părintele spune în cuvinte deosebite că: „Duhul este bucuria lui Dumnezeu revărsată peste creație pentru a-i asigura o orientare reînnoită către Creatorul ei, depășirea separației dintre Dumnezeu și făptură și deci realizarea deplină a acesteia. Bucuria lui Dumnezeu, concentrată în Duhul Sfânt, se revarsă datorită Lui în inimile noastre, astfel încât suntem introduși în bucuria însăși a Preasfintei Treimi”[365].

Evenimentul Cincizecimii

Pentru Părintele Stăniloae, evenimentul Cincizecimii, ca și cel pascal, au loc la momente bine definite ale istoriei, dar se continuă în întreaga istorie a Bisericii.

Analizând evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt la Cincizecime în sinteza sa *Dogmatică*, Părintele reia o temă evocată deja cu 10 ani înainte, în studiul *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii* (1967). Pentru el, Cincizecimea introducea în lume o noutate care

[365] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 94.

o va schimba radical. Iată cum, în cuvinte admirabile descrie acest eveniment excepţional: „Se năştea acum o realitate nouă în lume. Şi dacă orice realitate nouă se naşte dintr-o putere nouă pe care o poartă în ea, Biserica se năştea dintr-o putere nouă din cer, din puterea infinită a iubirii dumnezeieşti, pe care o va purta cu ea, sau din care va sorbi fără să o epuizeze şi o va comunica lumii în toate timpurile, mereu împrospătată. Biserica se năştea ca o realitate nu dintr-o putere mărginită din lume şi cu o putere trecătoare din lume, ci dintr-o putere din cer, pe care o va purta în ea, comunicând-o lumii. Se înfiinţa o comunitate umană care avea ca fundament şi ca purtător al ei, pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, prin Care se comunică lumii iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu; lua fiinţă o realitate a unei comuniuni care nu-şi va epuiza puterile, pentru că le va sorbi mereu din infinitatea lui Dumnezeu prin trupul omenesc al Ipostasului divin. Era o realitate sau o comuniune care reprezenta „cerul pe pământ", pe Cuvântul întrupat, sălăşluit în ea cu puterea Lui continuu îndumnezeietoare şi unificatoare"[366].

În tradiţia lui Grigorie de Nazianz şi Grigorie de Nyssa, Stăniloae gândeşte evenimentul pogorârii Duhului Sfânt la Cincizecime ca pe o *naştere a unui nou mod comun de gândire*, de o nouă unitate la nivelul înţelegerii. Această *unitate de gândire* depăşeşte toate diferenţele de exprimare care existau atunci între cei ce asistaseră la eveniment: „vorbind propria limbă" (*Faptele Apostolilor* 2, 6).

De fapt, Părintele Stăniloae vede Biserica fondată tocmai pe acest *nou mod comun de gândire*, pe această înţelegere comună[367], de unde şi importanţa acestui aspect în analiza noastră[368]. Acţiunea Duhului nu poate fi redusă „la o simplă actualizare a structurilor legământului făcut de Hristos terestru"[369]. Această înţelegere comună este „o sursă de noutate în istorie"[370].

[366] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 137.
[367] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", p. 37.
[368] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", p. 37.
[369] Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3, p. 24.
[370] Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3, p. 24.

Din acest punct de vedere, Biserica este văzută ca opusă turnului Babel. Confuziei limbilor și divizării oamenilor (cf. *Facerea* 11, 1-9), se arată reunificarea umanității în inteligența mărturiei apostolice și, prin aceasta, a mesajului divin. Această idee patristică este comună atât Orientului creștin, cât și Occidentului. Teologul Jean-Marie Tillard, de exemplu, afirmă: „La Babel, un unic limbaj, simbol al unității trăite, este rupt din cauza pretenției umane orgolioase. În sărbătoarea Cincizecimii, multitudinea este unificată în înțelegerea comună a Cuvântului apostolic... Focul Duhului care pătrunde pe fiecare în singularitatea sa adună multitudinea pentru a o resuda în unitate"[371].

În perspectiva Părintelui, această nouă realitate nu aduce în nici un caz o nivelare sau o uniformizare la nivelul gândirii, deoarece tocmai faptul că „toți cei care au primit aceeași înțelegere și-au păstrat limbajul distinct este un simbol al unității în diversitate"[372].

Constituirea Bisericii de către Duhul Sfânt

Plecând de la părinții capadocieni și Sf. Ioan Gură de Aur, Dumitru Stăniloae va pune în evidență lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, Care este Duhul comuniunii, ce ține întreg Trupul împreună[373]. Duhul este Cel ce dăruiește multitudinea harismelor și același Duh îi adună pe cei cu diferite daruri[374].

---

[371] Jean Marie Roger TILLARD, *Église d'Église, L'ecclésiologie de communion*, Éd. du Cerf, Paris, 1987, pp. 21-22.

[372] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 37.

[373] Congar spunea și el că întrucât este un singur Duh al lui Hristos, de aceea este un singur trup, Trupul lui Hristos. Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 2, p. 26.

[374] Cf. Jean-Michel RIGAL, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, pp. 190-195. Aici autorul dezvoltă o teologie a comuniunii fondată pe diversitatea și complementaritatea membrilor Bisericii.

De fapt, ceea ce accentuează Părintele Stăniloae este în special unitatea organică a Bisericii. Într-o asemenea unitate, darurile nu sunt transmisibile, dar utilitatea sau funcţionalitatea lor constituie un bun comun. Printre altele, Sf. Ioan Gură de Aur dezvoltă ideea prezenţei şi a lucrării întregului (*olon*) în fiecare membru al Bisericii[375]. În acest cadru, Părintele afirmă că Cel ce ţine în unitate membrii Bisericii este Duhul, căci Acesta face ca darurile să se activeze ca daruri comune[376].

Duhul Sfânt adună oamenii în comuniune, creează în fiecare credincios sentimentul apartenenţei la ceilalţi, certitudinea că darurile fiecăruia există pentru ceilalţi. La fel cum membrele unui Trup au în ele însele o putere care le ţine împreună, în Trupul lui Hristos, Duhul Sfânt, prezent în fiecare credincios, este puterea care îi uneşte într-un tot (şi care-i face conştienţi că evenimentul comuniunii este posibil doar prin ceilalţi). Pentru teologul rus George Florovsky, „lucrarea Duhului Sfânt în credincioşi reprezintă tocmai încorporarea lor în Hristos, botezul lor în unitatea Trupului lui Hristos... Prin Duhul Sfânt, creştinii sunt uniţi cu Hristos, sunt uniţi în El, se constituie în Trupul Său"[377].

Koinonia – comuniunea Duhului Sfânt

Această idee de un Duh *unic* raportat la ***multitudinea*** darurilor şi a persoanelor eclesiale, la care putem adăuga gândirea sa despre relaţiile intratrinitare, îl conduc pe Părintele Stăniloae spre a gândi că Duhul în Biserică este un fel de „***legătură***" şi de „izvor" sau sursă dinamică pentru toate darurile.

[375] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", p. 42.
[376] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", p. 37.
[377] Pr. Georges FLOROVSKY, *Le Corps du Christ vivant*, p. 19.

Bineînțeles, fundamentul acestei idei trebuie căutat în însăși dinamica vieții intratrinitare. Situându-ne în acest registru, remarcăm că pentru autorul nostru, Duhul Sfânt creează comuniunea între noi, pentru că El este comuniunea fără confuzie sau neconfundată a Sfintei Treimi. Duhul face imposibilă o relație impersonală în Dumnezeu, așa cum face imposibilă o asemenea relație între oameni: „El este cea de-a treia Persoană în Care primele două se întâlnesc în plenitudinea iubirii dincolo de orice separare"[378].

Trebuie să semnalăm totuși că ideea Duhului Sfânt în calitate de comuniune între Tatăl și Fiul nu este foarte răspândită în patristica orientală. Yves Congar afirmă în tratatul său despre Sfântul Duh că ea găsește o anumită dezvoltare totuși la Sf. Grigorie Palama[379]. Probabil că este vorba despre o influență augustiniană[380], însă, în orice caz, este consecința ideii lui Palama, că Duhul este Dragostea care vine din Tatăl în același timp cu Fiul și se odihnește în Fiul, fiind în același timp Bucuria Lor comună. Însă Palama nu dezvoltă consecințele acestei viziuni trinitare în eclesiologie[381]. În epoca modernă, sunt mulți teologi ortodocși care consideră persoana Duhului Sfânt ca fiind Cea care creează comuniunea în sânul Preasfintei Treimi[382].

---

[378] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 116.

[379] Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3, p. 132. În tratatul său împotriva lui Beccos, Palama consideră ortodoxă ideea Duhului drept „comuniune și iubire a Tatălui și a Fiului", cf. Jacques LISON, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Éd. du Cerf, Paris, 1994, p. 89.

[380] Pr. John MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Éd. du Cerf, Paris, 1975, p. 247. Cf. Pr. Boris BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, p. 304.

[381] Cf. Jacques LISON, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, pp. 263-267. Vezi în acest sens și *Prefața* la cartea menționată, scrisă de Jean Marie Roger Tillard.

[382] Congar îi citează pe doi dintre ei: *Serghei Boulgakov*, care scrie: „Dacă Dumnezeu, în Sfânta Treime, este Iubire, Duhul Sfânt este Iubirea iubirii" și *Paul Evdokimov* care, comentând icoana lui Andrei Rubliov, interpretează astfel personajul din centrul icoanei: „El (Sfântul Duh) se găsește în mijloc, între Tatăl și al Fiul; El este Cel ce realizează comuniunea. El este comuniunea, iubirea dintre Tatăl și Fiul". Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3, p. 132.

Părintele Stăniloae se înscrie în această linie care recuperează într-un context trinitar ortodox ideea de *Duh al comuniunii*. În intervenția sa din 1982, de la Chambesy, el subliniază că dragostea Tatălui pentru Fiul trebuie înțeleasă ca o altă Persoană și nu ca fiind un sentiment subiectiv. Pentru aceasta, El trebuie să aibe consistența și conștiința unui Ipostas: „Nimeni nu poate să se bucure deplin de altul dacă nu există o a treia persoană căreia poate să-i comunice bucuria sa și prin care poate să-și arate în mod obiectiv dragostea sa față de celălalt și ca aceasta să poată participa mai mult - și ea - la bucuria și iubirea sa. De aceea, Duhul este numit de către Sf. Apostol Pavel „Duhul comuniunii", adică Duhul care desăvârșește comunicarea între două sau mai multe persoane (2 *Corinteni* 13, 13). Astfel, existența Duhului, ca a treia Persoană, condiționează plenitudinea iubirii dintre Tatăl și Fiul"[383].

Insistăm asupra acestui punct deoarece, pe de o parte, vedem aici un semn de deschidere pentru dialogul cu tradiția latină[384], și pe de altă parte, deoarece această gândire trinitară nu este fără consecințe în eclesiologia Părintelui. De altfel, Părintele Stăniloae vede catolicitatea Bisericii ca lucrare a Duhului: „Duhul Sfânt este totdeauna același; El este întreg în toată Biserica și întreg în fiecare credincios"; „prezent în fiecare credincios și în același timp forța care ține toate unite"[385].

Printre numirile folosite de Părintele pentru a descrie lucrarea Duhului Sfânt în lume și Biserică, sunt câteva care ne rețin atenția. Astfel, Duhul este „legătură spirituală", care acționează între oameni, „fluid de viață făcător"[386], în care și din care trăiesc toți membrii Bisericii, „principiu unificator", „forță integrativă", „putere de coeziune"[387], „forță unitară" în comunitate. Vedem, din aceste

[383] „La doctrine de la procession du Saint-Esprit...", pp. 204-205.

[384] Fără totuși să numească în tradiție tomistă Duhul: *sufletul Bisericii*.

[385] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 42.

[386] Este vorba despre o imagine folosită de Stăniloae în mai multe studii și care face aluzie la Vechiul Testament, prin analogia sa cu suflul (*rouah*) și cu ritualul Mirungerii.

[387] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", pp. 44-45.

numiri, că Duhul Sfânt este acel „dynamis" care constituie Trupul lui Hristos, conferindu-i caracterul său catolic, sobornicesc, de unde determinanții folosiți pentru a caracteriza puterea Duhului Sfânt.

În aceeași perspectivă, Părintele Stăniloae consideră Duhul ca fiind fie un „loc" sau „mijloc" spiritual al comuniunii, fie un „pod", o „punte", care face posibilă unitatea[388]. Pornind de la învățătura părinților răsăriteni din secolele IV-V despre prezența și lucrarea Sfântului Duh în Biserică și în fiecare mădular în parte, Părintele ajunge la concluzia că putem afirma că „toți credincioșii sunt prezenți în El"[389].

Se întrevede aici influența Sf. Vasile cel Mare[390], dar și o apropiere de filosofia lui Martin Buber[391]. Ultimul vorbea de un fel de „sferă" în care două persoane realizează actul lor comunicațional. Acest act nu este, după gânditorul evreu, ceva sentimental, ci are în el ceva „ontic" iar acest element ontic nu se poate găsi în cele două existențe, ci între ele. Însă, subliniază Stăniloae, acest „loc" nu-l putem concepe ca pe unul static, ci ca pe unul „fluid, vivificator în care trăiesc și se mișcă spiritual toți cei ce fac parte din Biserică"[392]. În cadrul Bisericii, Duhul constituie, de fapt, „mijlocul" comunional între credincioși, liant și punte care-i adună în unitate.

Se ridică firesc întrebarea de ce sau în ce mod acest „mediu" reprezintă un spațiu relațional viu, în permanentă mișcare. Astfel, ajungem la cea de-a doua observație, referitoare la gândirea pnevmatologică a lui Stăniloae, în legătură cu aspectul personalist al „mediului" de comuniune. Duhul Sfânt este „între" o persoană și

---

388 Bineînțeles, el respinge orice conotație spațială.

389 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 36.

390 „Duhul se numește și locul celor ce se sfințesc", *Liber de Spiritu Sancto*, în: *PG* XXXII, 181, *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 42.

391 Cf. *Liber de Spiritu Sancto*, în: *PG* XXXII, 181, *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 42.

392 *Liber de Spiritu Sancto*, în: *PG* XXXII, 181, *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 42.

cealaltă ca o realitate vie și le adună în Sine și pe una și pe cealaltă. Dar, în viziunea lui Stăniloae, ceea ce primează este faptul că Duhul Sfânt nu este ceva impersonal, ci tocmai persoană. Şi nu oricare persoană, ci Persoana divină dătătoare de viață și de comuniune. De fapt, în această înțelegere, Părintele Stăniloae găsește însuși fundamentul comuniunii. Duhul ca Persoană face ca acest „mediu" de întâlnire să fie un spațiu personal, în care se realizează comuniunea vie și dinamica autodepășirii continue. Comuniunea vie este realizată de către Duhul Sfânt tocmai pentru că El este realitatea, viața unei noi comuniuni, sursa vieții pentru persoanele umane ce se întâlnesc în El: „El [Duhul] adună în Sine pe unul și pe celălalt, este între unul și celălalt... În El devenim de fapt noi înșine și celălalt. El este mediul dintre noi, în care ne depășim în mod real și unul și altul"[393].

O altă precizare care merită făcută aici: viziunea duhovnicească a lui Stăniloae îi permite depășirea nu numai a opoziției hristologie-pnevmatologie, ci și a unei anumite concepții înguste despre comuniunea realizată de Duhul Sfânt. După el, Sfântul Duh nu este duhul unui individualism care trăiește la periferia realității în ceva iluzoriu, ci Duhul comuniunii, al realității depline. De aceea, acolo unde este Duhul, acolo găsim dinamica spre universal și sobornicesc.

Reprezentând relația vie între Tatăl și Fiul, Sfântul Duh fundamentează comuniunea vie între credincioși și între credincioși și Dumnezeu și de aceea, afirmă Părintele Stăniloae, El are rolul său deosebit în întemeierea și susținerea Bisericii ca unitate de comuniune, ca unitate în diversitate. El nu anulează unitatea, la fel cum nu anulează nici diversitatea, fiind creator și susținător al unității în diversitate.

La fel cum în Treime Duhul arată pe Tatăl și pe Fiul uniți și în același timp distincți, la fel ne consacră persoane distincte „constituindu-ne în Biserică, unindu-ne prin bucuria unei totale

---

[393] *Liber de Spiritu Sancto*, în: *PG* XXXII, 181, *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", p. 43 (s.n.).

comuniuni"[394]. Prin Duhul, suntem uniți în Hristos și orientați către Tatăl și astfel formăm Biserica.

După Stăniloae, Dumnezeu „menține lumea prin Duhul Său, lucrează în ea și, prin intermediul tainei Bisericii, o conduce către *telos*-ul său, către împlinirea sa. Prin Duh se realizează mântuirea și îndumnezeirea lumii. Prin Duh oamenii primesc Revelația de la Dumnezeu și Dumnezeu, prin ei, poate lucra, în apele vii care curg din Sfântul Duh, Biserica își udă rădăcinile, iar membrii iau forța, credința, progresul în sfințenie. Prin Duhul Sfânt se actualizează și se extinde comuniunea celor care pun în Hristos toată credința lor"[395].

Sfântul Duh este Persoana care face din om un rug aprins, Care ne umple de lumina lui Hristos cu condiția să ne regăsim cu adevărat în El. Sfântul Duh a dat naștere în mod văzut Bisericii și tot El este Cel care menține Biserica descoperind credincioșilor prezența mântuitoare a lui Hristos. „Duhul e legătura de iubire între fiecare credincios cu Dumnezeu și cu semenii săi și izvorul viu din care răsar și cresc în unitate darurile tuturor mădularelor, ca tot atâtea forme în care-și pot manifesta iubirea lor față de Dumnezeu și întreolaltă, ca tot atâtea forme prin care ele se depășesc pe ele însele, depășesc limitele lor individualiste, realizând un continuu progres în unitatea fără sfârșit a iubirii strâns legate de sfințenie. Duhul Sfânt este astfel izvorul iubirii și ca atare niciodată nu încetează a ne înnoi și îmbogăți"[396].

Duhul Sfânt – „EU"-ul Bisericii

Dezvoltând cu putere această dimensiune eclesială a pnevmatologiei (în sensul în care Duhul este Cel ce transformă comunitatea în Biserica lui Dumnezeu), Părintele Stăniloae depășește atât gândirea lui Grigorie Palama, care nu i-a acordat o atenție

394 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Ésprit*, p. 102.
395 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Ésprit*, p. 101.
396 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 214.

deosebită, cât și în contemporaneitate, pe cea a lui Vladimir Lossky, pentru care comunicarea Duhului în Biserică este „departe de a fi o funcție a unității. Duhul Sfânt Se comunică persoanelor, marcând pe fiecare membru al Bisericii printr-o pecete a unui raport personal și unic cu Sfânta Treime, devenind prezent în fiecare persoană"[397].

Trebuie însă să ne oprim puțin asupra subiectului pentru a înțelege sensul acordat de Stăniloae comunicării Duhului. Am evocat deja faptul că, în linie palamită, Părintele susține că Duhul este Cel care introduce în noi sensibilitatea filială pentru Tatăl. Duhul are rolul de a ne impropria energiile lui Hristos și darurile, care ne conduc la asemănarea cu El. Prin Duhul, noi imităm și primim cele ale lui Hristos, într-un dialog liber în progres nesfârșit[398].

Interiorizându-se în subiectele umane ce-L primesc, Duhul le face ipostase partenere ale lui Hristos, în dialog cu El, făcându-le un fel de unitate de ipostase, întrucât același Duh ca ipostas le vivifică în dialogul lor cu Hristos[399]. Că Duhul este Cel ce aduce lumina lui Dumnezeu în noi, Mântuitorul o spune astfel: „Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi" (*Matei* 10, 20); iar Sf. Apostol Pavel scrie: „Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite"(*Romani* 8, 26).

Plecând de la aceste texte biblice, Părintele Stăniloae încearcă o explicare a dificilei probleme a interiorității Duhului în fiecare credincios. Căci nu este ușor de explicat cum Duhul Sfânt penetrează conștiința noastră și capacitatea noastră de cunoaștere, fără să devină totuși identic cu ele.

Astfel, Părintele ajunge să vorbească, la fel ca teologii ruși ai diasporei, despre o *chenoză a Duhului*[400], Care coboară în noi sau la nivelul nostru pentru a ne ridica la nivelul de parteneri ai lui Hristos.

[397] Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 165.

[398] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 202.

[399] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 203.

[400] Ideea de „kenoză" a Duhului se regăsește și la Bulgakov, Lossky sau Evdokimov. Ea continuă învățătura palamită despre pogorârea Duhului Sfânt.

„Duhul nu este un ipostas cu natură umană deosebită, deci nu e întrupat asemenea nouă, cum e întrupat Hristos, și de aceea nimic nu-l împiedică pentru a Se infuza ca ipostas în ipostasele noastre, devenind un fel de ipostas al persoanelor noastre”[401]. El devine astfel o prezență foarte intimă, după cum afirmă și Vladimir Lossky: „El se identifică în mod tainic cu persoanele umane, rămânând în același timp incomunicabil; El se substituie, pentru a spune așa, nouă înșine – căci El este Cel ce cheamă în inimile noastre „Ava, Părinte”, după cuvântul Sf. Apostol Pavel. Ar trebui mai degrabă să zicem că Duhul Sfânt se șterge, ca Persoană, înaintea persoanelor create cărora le împropriază harul[402].

Părintele crede că această intimitate între Duhul Sfânt și credincios face pe omul duhovnicesc „să nu-l simtă pe Duhul ca pe un TU, ci de câte ori zice eu, aude și pe Duhul spunând în el, Eu. Eu-ul său a devenit Eu-ul Duhului; Eu-ul Duhului a devenit eu-ul său, într-o unire desăvârșită fără confuzie. Sunt două eu-ri interpenetrate: Eu-ul Duhului imprimat în eu-ul omului ca să dezvolte eu-ul acestuia. Puterile Duhului și, cu aceasta, puterile lui Hristos au devenit puterile omului. Duhul nu Se afirmă în om prin categoria de Tu, ca Hristos, ci de Eu, pentru ca să întărească eu-ul omului, dar ca un eu iubitor de Hristos. Coborând la nivelul eu-ului uman, El Se face smerit ca omul, pentru ca și omul să se smerească, și prin smerenie să se înalțe”[403].

Hristos ne reprezintă înaintea Tatălui ca un EU uman, însă Părintele ține să sublinieze că, pentru noi, El este „un Tu”, ca unul dintre noi. Duhul însă nu ne reprezintă ca un eu omenesc deosebit de noi. „Ajutați de Duhul, prezent în eu-urile noastre, ne înfățișăm noi înșine Tatălui, asemenea Fiului, pe de o parte ca o multiplicitate de eu-uri, pe de altă parte ca un singur eu, sau ca un eu multiplu”[404]. Facem distincție așadar între intimitatea sau interioritatea Duhului

---

[401] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 203.
[402] Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 169.
[403] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 203.
[404] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 203.

şi cea a lui Hristos. Hristos rămâne mereu un model deosebit de noi, modelul cu care vorbim, distinct de noi cum suntem distincţi noi înşine între noi şi legat de noi cum suntem noi înşine legaţi între noi. Paradoxul chenozei Duhului din punctul de vedere al Părintelui ar fi deci următorul: coborându-se în noi, Duhul nici nu ne anulează ca persoane distincte, dar nici nu ne apare ca un partener de dialog distinct de noi. Tocmai această „intimitate supremă"[405] a Duhului în fiecare credincios este cea care face posibilă dialogul personal cu Hristos. Prin Duhul, Hristos ne face după chipul Său, parteneri ridicaţi prin har la starea de dumnezei.

Duhul nu este pentru noi un vizavi personal cu care putem să dialogăm. Persoana sa ne este mai interioară nouă decât noi înşine. Ea locuieşte în adâncurile fiinţei noastre. La El se referea Augustin când zicea: „Dumnezeu, mai lăuntric decât cele mai lăuntrice ale mele şi mai presus decât orice am eu mai bun sau mai înalt"; *Deus interior intimo meo et superior summo meo* (Augustin, *Confessiones* III, 6, 11)[406].

Pentru Părintele Stăniloae, acesta este tocmai *paradoxul libertăţii*, căci acolo unde este Duhul, acolo este şi libertatea. Însă, contrar ideilor lui Lossky, după care funcţia Duhului ar fi înainte de toate una personală, pentru Părintele interioritatea Duhului în fiecare credincios în parte nu poate fi despărţită de lucrarea Duhului în Biserică. Duhul Sfânt nu realizează doar comuniunea verticală dintre om şi Dumnezeu, ci şi pe cea orizontală – eclesială.

Reflecţiile despre Duhul Sfânt ca principiu al comuniunii în Biserică au fost în mod particular aprofundate de către tradiţia occidentală. Astfel, de exemplu, teologul german Heribert Mühlen, care a făcut obiectul criticii Părintelui referitor la ideile sale despre purcederea Duhului, afirmă în virtutea legăturii între relaţiile ad intra trinitare şi misiunile ad extra: „conform funcţiei sale intratrinitare, care este cea de a uni Persoanele (o Persoană în două

[405] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 203.

[406] Cf. Bernard SESBOÜÉ, *L'Esprit sans visage et sans voix. Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit.*

Persoane), Duhul Sfânt unește de asemenea persoanele în funcția pe care o exercită în iconomia mântuirii (o Persoană în persoane multiple)[407].

Această funcție a unității exercitată de Duhul, l-a condus pe Charles Journet să gândească Duhul ca „personalitatea extrinsecă" a Bisericii: „Dacă Duhul Sfânt unifică Biserica [...] realizând-o în mod eficient, dacă o acoperă cu protecția sa puternică, infailibilă, permanentă, El devine astfel subiectul căruia trebuie atribuite demersurile sale, reușitele sale, cuceririle sale. El este Cel ce scrie în timp, cu litere de foc, istoria sa, care animă virtuțile sale, care folosește neputințele sale – neputințele instrumentelor umane. El este principiul responsabil de viața Bisericii, de avansările sale, de luptele sale, de reînnoirile sale. Și dacă numim personalitate principiul care permite unei ființe spirituale să joace în lume un rol independent, să constituie un subiect căruia îi sunt atribuite inițiative, lucrări libere, va trebui să consimțim a vedea în Sfântul Duh izvorul însuși al personalității Bisericii"[408].

Unde am putea totuși situa gândirea Părintelui Stăniloae în această perspectivă? Cred că, fără a ridica în mod tranșant problema personalității Bisericii, Părintele împrumută o cale similară cu cea a dominicanului Yves Congar, pentru care Duhul Sfânt ar fi „EU-ul transcendent al Bisericii"[409]. Iată ce afirmă teologul român în Dogmatica sa: „Ca Duh al comuniunii omului cu Hristos și în Hristos cu toți credincioșii, El este mai ales un Eu al Bisericii, un Eu în care credincioșii se simt una, pentru că fiecare simte eu-ul lui penetrat de eu-rile celorlalți, întrucât același Eu al Duhului e prezent și se smerește în toți, în comuniunea lor cu Hristos și întreolaltă"[410].

Ideea subliniată însă cu putere de către Părintele este că acest Eu transcendent devine foarte apropiat celor ce cred și, astfel,

---

[407] Heribert MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, trad. A. Leifooghe, M. Massart, R. Virrion, [Bibliothèque œcuménique VII], t. 1, Éd. du Cerf, Paris, 1969, p. 290.

[408] Charles JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné: essai de théologie spéculative*, t. II, „Sa structure interne et son unité catholique", Éd. Desclée, Paris, 1951, p. 480.

[409] Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3, p. 32.

[410] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 203.

Duhul devine Eu-ul Bisericii: „deoarece Duhul este un Eu dumnezeiesc, eu simt pe acest Eu superior mie. E un Eu în care se înalţă eu-ul meu; e un Eu care mă înalţă; e un Eu în care toţi câştigăm o transparenţă şi o interpretare tot mai mare, în care ne simţim una... Căci acest Eu comun ne luminează tot mai mult pe fiecare ca eu propriu în Eu-ul comuniunii"[411].

Eforturile lui Stăniloae constituie o contribuţie utilă la aprofundarea raporturilor dintre eclesiologie şi pnevmatologie. Demersul său subliniază cu putere interioritatea profundă dar şi dinamismul comuniunii realizate de Duhul Sfânt în Biserică. La fel cum Eu-ul credinciosului devine Eu-ul Duhului, Eu-ul Duhului devine Eu-ul Bisericii, un Eu în care credincioşii sunt una. Căci „acolo unde este Biserica, acolo este, de asemenea, Duhul lui Dumnezeu, şi acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica şi tot harul. Şi Duhul este adevărul"[412]. De aceea nu se poate vorbi despre Biserică fără har şi nici de har ca fiind în afara Bisericii. Lucrarea Duhului sau a harului e constitutivă Bisericii, iar harul nu se manifestă decât în Biserică.

Numai în Duhul Biserica poate fi Taina lui Hristos, prezenţa sa sacramentală în lume. Duhul lucrează neîncetat în Trupul sacramental al Domnului pentru a o constitui, a o sfinţi ca Biserică a lui Dumnezeu.

De aceea, Biserica nu ţine în mod fundamental de sociologie. Instituţia nu este decât „urma" empirică a tainei, cum spunea un

[411] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 203.

[412] „Această credinţă pe care o primim de la Biserică şi pe care o păstrăm nu încetează, sub acţiunea Duhului, ca o licoare de preţ, să întinerească (împrospăteze) ea însăşi şi de asemenea să întinerească vasul care o conţine. Biserica, de fapt, a primit acest dar de la Dumnezeu, la fel cum Dumnezeu a dăruit suflul Său trupului pe care l-a modelat pentru ca toate membrele să primească viaţă. Şi în acest dar era conţinută plenitudinea uniunii cu Hristos, adică Duhul Sfânt, gaj al incoruptibilităţii, întărire a credinţei noastre, scară a ridicării noastre către Dumnezeu...", cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haeresis*, III, 24, 15; în: *Sources Chrétiennes* 211, pp. 470-471.

teolog contemporan[413]. Biserica este înainte de toate taină a lui Hristos Cel Înviat, putere a învierii, laborator al învierii noastre. Ea este putere de comuniune a Duhului Sfânt care ne constituie în Trupul lui Hristos. Este loc, spațiu al acțiunii energiilor divine necreate care ne conduc la uniunea reală și veșnică cu Persoanele Sfintei Treimi.

Concluzii

Cele câteva idei studiate în această parte ne descoperă un lucru fundamental: centralitatea hristologiei în opera Părintelui Stăniloae nu înseamnă că Duhul Sfânt sau lucrarea Sa în lume ar fi neglijate de acesta. Mai ales studiile publicate în anii 80, pe tema lui Filioque, îl fac să aprofundeze în mod deosebit pnevmatologia. Firul roșu care traversează creația sa teologică este grija permanentă de a articula într-o sinteză coerentă aspectul hristologic și cel pnevmatologic al tainei Bisericii.

Prezent în fiecare credincios în parte, Duhul Sfânt este în același timp Duhul comuniunii celei mai intime între om și Dumnezeu și între oameni. El este arhitectul care edifică Trupul lui Hristos ca Biserică, adunându-i pe toți în Hristos. El este dirijorul sau șeful de orchestră care face ca diversitatea personală să se adune și să sune atât de frumos; El este în același timp și resortul care face ca fiecare persoană, prin diversitatea darului ei, să intre în simfonia eclesială. Biserica este Trup al lui Hristos tocmai pentru că Duhul Fiului îi adună pe toți cei ce cred ca frați ai lui Hristos și între ei, punându-i într-o relație filială față de Tatăl. Pentru a ilustra mai bine lucrarea aceasta a Duhului în spațiul eclesial, teologul român apelează la diferite imagini. Astfel, Duhul este numit: „legătură spirituală", „loc spiritual", „punte", „principiu unificator", „forță integrativă", „putere

[413] Cf. Olivier CLEMENT, *Sources*, Éd. Desclée, Paris, 2008, p. 111.

de coeziune", „putere unitară" etc. Toate acestea însă, subliniază autorul, trebuie completate de faptul că Duhul Sfânt este un principiu personal, Persoană susţinătoare de relaţie, care face din acest „loc" de întâlnire un spaţiu al comuniunii personale şi loc de viaţă.

Gândind astfel, Părintele Stăniloae ajunge să afirme că Sfântul Duh este „EU-ul Bisericii", fără totuşi să ridice problema unei personalităţi a Bisericii, cum o făceau în timpul său teologii occidentali. Demersul său urmăreşte mai degrabă scoaterea în evidenţă a interiorităţii profunde a Duhului în spaţiul eclesial. Aşa cum eu-ul credinciosului devine Eu-ul Duhului şi Eu-ul Duhului devine eu-ul credinciosului, prin pogorârea sau interiorizarea profundă a Duhului în noi, fără ca aceasta să ne anuleze ca persoane, Eu-ul Duhului devine Eu-ul Bisericii, un Eu în care toţi credincioşii devin una. Duhul este astfel Duhul vieţii Bisericii, pentru că vivifică atât viaţa duhovnicească a fiecărui credincios, cât şi viaţa de comuniune care este Biserica, fiind pururea în Biserică, dar şi pogorându-se neîncetat ca s-o reînnoiască sfinţindu-o.

PARTEA A IV-A

Raportul dintre Biserica Taină/Sacrament și Sfintele Taine

În lumina ideilor dezvoltate până aici, se poate analiza în continuare chestiunea raportului existent între Biserica Taină/ Sacrament și Sfintele Taine, dintre *Sacramentum* și *sacramenta*.

Din punct de vedere al teologiei clasice de școală, Tainele sunt „lucrări văzute care simbolizează, conțin și comunică harul lui Dumnezeu"[414] sau „acțiuni sensibile, instituite de Hristos, prin care ni se comunică harul și ne unim cu Hristos"[415]. Odată cu aprofundarea neopatristică realizată în Răsărit mai ales în sec. XX, se înțelege Taina mai mult ca „însușire personală a vieții lui Dumnezeu"[416], sau ca „mijloc prin care Hristos ni se dăruiește"[417]. De aceea, accentul

[414] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine", p. 4. De inspirație augustiniană, definiția tainei ca „forma văzută a harului nevăzut" a fost reluată de Conciliul de la Trento și a cunoscut un larg ecou în teologia latină.

[415] Tainele particulare sunt „acțiuni sensibile, instituite de Hristos, prin care ni se comunică harul și ne unim cu Hristos". Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* III, București, 1996, p. 15. În 1956, („Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine"), tainele sunt considerate ca: 1. instituite de Hristos; 2. care într-o formă văzută; 3. ne comunică harul nevăzut al lui Hristos, sau pe Hristos însuși în actele Sale mântuitoare, pentru a ne comunica plenitudinea umanității Sale sau mântuirea.

[416] Pr. Ion BRIA, *Destinul ortodoxiei*, București, 1989, p. 368.

[417] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* III, pp. 10-14. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", pp. 531-562.

teologiei ortodoxe va fi pus mai ales pe unirea/comuniunea reală a divinului cu umanul realizată prin taine/sacramente, care nu sunt doar semnul unei realităţi absente, ci tocmai manifestarea văzută a acestei realităţi, astfel încât cel ce se împărtăşeşte de simbol, de semn, se împărtăşeşte chiar de realitatea invizibilă care pătrunde acest semn[418].

De aici şi importanţa dată de teologii ortodocşi legării directe a Tainelor de Întruparea Mântuitorului[419]. Taina exprimă în mod fundamental ceea ce am putea numi, împreună cu teologul Marie-Dominique Chenu, „legea întrupării"[420], adică mântuirea făcută posibilă prin medierea realităţilor create. Plecând de la această „lege a întrupării", marea majoritate a eclesiologilor din secolul XX s-au raportat la Sinoadele IV şi VI ecumenice în tentativa lor de a rezolva problema raportului dintre Hristos şi Biserică, dar şi la

Totuşi, Stăniloae nu distinge *sacramentum* şi *mustèriôn* în sensul subliniat de Schillebeeckx, de exemplu. Acesta din urmă distingea, pe de o parte, în denumirea de *mustèriôn* dată tainelor un accent pe evenimentul teurgic: o lucrare a lui Dumnezeu care ne atinge; pe când în denumirea de *sacramentum* un accent pe angajamentul uman în taine, pe aspectul liturgic, deoarece tainele sunt lucrări specifice poporului lui Dumnezeu. Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, p. 91.

[418] Astfel, atitudinea pe care o avem faţă de reprezentare este atitudinea pe care o exprimăm înaintea a ceea ce este reprezentat: „Nu mă închin înaintea materiei, ci înaintea Creatorului materiei, care pentru mine a devenit materie, care a locuit în materie şi a împlinit mântuirea Sa prin materie: Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi" (*Ioan* 1, 14). Cf. Jean DAMASCÈNE, *Second Traité des images*, 14, *PG* 94, col. 1299b-c; *apud* Benoît-Dominique de La SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion...*, p. 491.

[419] Teologul catolic Henri de Lubac descrie astfel această apropiere de taină, fundamentată patristic: *„Sensul original al cuvintelor (mister, mistic) prezintă... ceva confuz şi fluent (în acelaşi timp). Este sintetic şi dinamic. Se referă mai puţin la semnul văzut sau dimpotrivă la realitatea ascunsă, cât la amândouă deodată: la raportul lor, la unirea lor, la implicarea lor mutuală, la trecerea de la unul la altul sau la pătrunderea unuia de către celălalt"*, *apud* Edward SCHILLEBEECKX, în: *L'économie sacramentelle du salut*, p. 59.

[420] Cf. Marie-Dominique CHENU, *La Parole de Dieu*, Paris, 1964; *apud* Benoît-Dominique de La SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Éd. du Cerf, Paris, 1998, p. 44.

Sinodul VII ecumenic[421], ca rezolvare a marii crize de la sfârșitul secolului al VIII-lea și începutul celui de-al IX-lea de fapt, marea criză a sacramentalității[422], care nega posibilitatea comunicării divinului printr-o mijlocire creată.

Dubla calitate a Bisericii: condiție și rezultat al Tainelor

Acum, dacă ne întrebăm precum Tillard: *„Este Biserica complet exterioară mântuirii, fiind doar rodul său?"*[423], cu alte cuvinte care este poziționarea Bisericii în raport cu „taina mântuirii" realizată de Hristos prin Duhul, bineînțeles că răspunsul ortodox merge în direcția unui rol dinamic al Bisericii în planul mântuirii. Aceasta pentru că Biserica nu este altceva decât, așa cum o afirmă și Documentul de la München, din 1982, al Comisiei Mixte Internaționale de Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică: *„modul (tropos) în care unica Persoană și unica venire a lui Hristos există și lucrează în istorie de la Cincizecime și până la Parusie"*[424].

Dacă pentru Semmelroth, Biserica în general, ca semn, este manifestarea și expresia unei întâlniri: a lui Dumnezeu și a omului[425], Tainele sunt, pentru ortodocși, mijloace prin care această

---

421 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei".

422 Cf. studiul lui Benoît-Dominique de La SOUJEOLE, „Questions actuelles sur la sacramentalité", în: *Revue Thomiste*, III (1999), mai ales pp. 490-492.

423 Jean Marie Roger TILLARD, „Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CVI (1984), p. 658.

424 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*, I, 1, München, 1982. Text în limba franceză în: *La Documentation Catholique*, LXXIX (1982), pp. 941-945; același text în: *Irénikon*, XV (1982), pp. 350-362 (citat mai departe MÜNCHEN).

425 Otto SEMMELROTH, *Le sens des sacrements*, trad. M. Schoonbrood, La pensée catholique, Bruxelles, 1963, p. 27.



comuniune este extinsă și menținută[426] continuu. Biserica este Trupul lui Hristos iar Tainele sunt lucrările nevăzute ale lui Hristos realizate prin acte văzute, care sunt săvârșite în Biserică și prin care se constituie Biserica[427].

Astfel se poate afirma că ***Biserica este un rezultat continuu al Tainelor ca acte***. Sau cum o prezintă Constituția despre Liturghie a Conciliului II Vatican, confirmând enunțul popularizat al lui Henri de Lubac[428], Tainele au drept scop *„edificarea Trupului lui Hristos"*[429]. Și teologul rus Florovsky subliniază că este esențial să se remarce despre comunitatea creștină că este o comunitate sfințită sau sacramentală, că unitatea Bisericii se *„lucrează prin puterea coeziunii creștine. Sau încă cu mai multă forță, tainele constituie Biserica. În Taine comunitatea creștină depășește dimensiunile pur umane și devine Biserică"*[430]. De aceea, Tainele nu sunt doar un simplu mijloc de administrare al harului, ci lucrarea prin care Hristos prin Duhul Sfânt constituie Biserica Sa[431].

Documentul de la München, citat mai sus, merge în aceeași direcție când afirmă: *„Biserica devine ceea ce este chemată să fie de la Botez și Mirungere. Prin împărtășirea cu Trupul și sângele lui Hristos, credincioșii cresc în această îndumnezeire tainică care împlinește sălășluirea lor în Fiul și Tatăl, prin Duhul"*[432] și mai departe: *„pe de o parte, Biserica celebrează Euharistia ca expresie în aceste timpuri a Liturghiei cerești. Dar, pe de altă parte, Euharistia*

[426] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 533.

[427] Cf. Fr. Paul MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, T&T Clarck, Edinburg, 1993, p. XVII.

[428] Cf. Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, în care, raportându-se tocmai la Euharistie, autorul subliniază că „Euharistia face Biserica" și „Biserica face Euharistia" (pp. 113-116); citată aici după ediția din *Œuvres complètes* VIII, (ed.) G. Chantraine, F. Clinquart, T. Thomas, Éd. du Cerf, Paris, 2003.

[429] *Sacrosanctum Concilium*, nr. 59.Constituția despre Liturghie a Conciliului Vatican II, 04 dec. 1963.

[430] Cf. Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église", p. 15.

[431] Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine", p. 57.

[432] MÜNCHEN, I, 4b.

edifică Biserica, în sensul că prin ea Duhul lui Hristos cel Înviat modelează Biserica în Trup al lui Hristos"[433].

De aceea s-a evidenţiat mai ales de către adepţii eclesiologiei euharistice că sensul primar al *„adunării în ecclesia"* era tocmai celebrarea Euharistiei, împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Mântuitorului (cf. *1 Corinteni* 11, 18). Încorporarea oamenilor în Hristos se realizează în istorie într-un loc dat, şi anume: *sinaxa* sau *adunarea euharistică.* Adică, prin participarea, în biserică, la Sfânta Euharistie devenim un singur Trup cu Hristos, Trupul său mistic, adică Biserica: *„Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea (comuniunea) cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtăşirea (comuniunea) cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine"* (cf. *1 Corinteni* 10, 16-17). De aceea şi literatura patristică înţelege Euharistia ca *taina unităţii Bisericii.* Şi aici trebuie să reţinem că, în viziunea Sf. Apostol Pavel, comuniunea dintr-o singură pâine şi comuniunea într-un singur Trup al lui Hristos, nu numai o analogie, ci ***o relaţie de cauzalitate***, care confirmă caracterul eclesial al tainei: *„Pentru că* mâncăm o singură pâine, *de aceea* formăm un singur Trup al lui Hristos"[434].

Cu alte cuvinte, Biserica este edificată printr-o acţiune sacramentală (*„Biserica este Euharistia extinsă în credincioşi"*[435] – Stăniloae) şi de aceea Biserica este sacramentală în însăşi fiinţa ei. Deci, aspectul liturgic este specific Bisericii Ortodoxe, care crede că în Liturghie se actualizează istoria mântuirii: prin anamneză comunitatea intră în relaţie cu evenimentele mântuirii realizate de Hristos; prin epicleză, comunitatea devine comuniunea Duhului Sfânt[436], adică Biserică sfinţită.

De aceea, Euharistia este locul manifestării sau al epifaniei identităţii Bisericii, *Taina Bisericii prin excelenţă*, *„taina prezenţei*

---

433 MÜNCHEN, I, 4c.

434 Kallistos WARE, "Church and Eucharist, Communion and Intercommunion", în: *Sobornost*, VII (1978), p. 553.

435 Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „În ceea ce priveşte intercomuniunea", în: *Ortodoxia*, IV (1971), p. 578.

436 Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", p. 17.

celei mai depline și a acțiunii celei mai eficace a lui Hristos în Biserică și prin Biserică în lume"[437], adică deodată Taina în care Biserica este Biserică, Taina în care Biserica se descoperă ca sacrament pentru lume și unde Euharistia înglobează întreaga realitate a Bisericii[438]. Sau cum spune Olivier Clément, „*prin întreaga sa viață, Biserica nu este decât un vast sacrament, revelația «tainei» ascunse în Dumnezeu din veac. Biserica coincide cu «taina» centrală, cea pe care Areopagitul o numește «taina tainelor», cea care constituie în mod real Biserica în Trupul lui Hristos – Euharistia*"[439].

Sinaxa euharistică reprezintă și actualizează Biserica însăși iar Biserica trăiește din Euharistie și prin Euharistie. După Documentul de la München, „*Euharistia actualizează taina trinitară a Bisericii*"[440] iar atunci când Biserica „oferă Euharistia, ea devine ceea ce este: *taina sau sacramentul comuniunii (koinonia) trinitare*, „împreună locuirea lui Dumnezeu cu oamenii" (cf. *Apocalipsa* 21, 3)[441].

Aceasta semnifică și că Biserica nu este doar un rezultat al Tainelor, ci și ***o condiție a lor***. Tainele sunt și acte ale Bisericii, care, în calitate de sacrament, este sursă mediată a lor. Tainele, ca mijloace și ocazii de întâlnire și edificare a comuniunii credincioșilor cu Dumnezeu, presupun o ambianță religioasă durabilă, o legătură a comunității cu divinitatea. La rândul lor, Tainele întăresc acest mediu religios, această legătură prin întâlniri tot timpul înnoite. Tainele sunt acte prin care Biserica se extinde, se menține și crește duhovnicește: „*prin Taine ca acte se menține și crește Biserica în*

---

[437] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Théologie eucharistique", în: *Contacts*, XXII (1970), 71, p. 185.

[438] Cf. Boris BOBRINSKOY, „L'Eucharistie, plénitude de l'Église", în: *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Mame, 1969, p. 18. Centralitatea Sfintei Euharistii printre celelalte Taine ale Bisericii este indicată și prin practica Bisericii primare care lega celebrarea celorlaltor Taine de Euharistie. Toate erau oficiate în timpul Liturghiei Euharistice și toate culminau prin comuniunea (împărtășirea) euharistică.

[439] Olivier CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, p. 69.

[440] Cf. MÜNCHEN, I, 6.

[441] Cf. MÜNCHEN, I, 5.

calitatea ei de sacrament, precum și invers prin faptul că Biserica este un sacrament în totalitatea ei, e dată putința manifestării ei în Taine, ca acte sacramentale"[442].

Pentru a explica această dublă calitate a Bisericii, unii dintre teologii renașterii neopatristice s-au oprit la un text al lui Metodiu de Olimp, care compara raportul dintre Hristos și Biserică cu raportul dintre Adam și Eva[443]. Din coasta împunsă a Mântuitorului, Biserica, noua Evă, este scoasă din sânge și din apă, adică din tainele esențiale prin care se constituie. Biserica ia ființă prin actul botezului, dar în același timp prin „împreună-lucrarea" lui Hristos și a Bisericii se nasc credincioșii ca noi membri ai Bisericii[444]. Astfel ajunge să se afirme Biserica angajată într-un anumit fel în constituirea tainei. Ca rezultat continuu al sacramentelor, putem spune că Biserica este în întregimea ei un act sacramental, iar pe de altă parte, drept condiție a Tainelor, tainele sunt acte eclesiale. Sau, cum spune Părintele Stăniloae, *„Pe cât de sacramentală este Biserica, pe atât de eclesiologice sunt Tainele*"[445].

Dacă, momentul coborârii Sfântului Duh exclusiv de sus s-a produs doar la Cincizecime, adică fără mijlocirea unor taine, Biserica nu poate fi considerată în începuturile ei ca fiind rezultatul tainelor. Totuși, după Cincizecime, sălășluirea Duhului în Biserică o menține ca sacrament în totalitatea ei și o face de aceea *„sursă a tuturor actelor sacramentale, dar și rezultat mereu înnoit al lor*"[446].

---

[442] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 532.

[443] Cf. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, coll. *Sources Chrétiennes* 95, Éd. du Cerf, Paris, 1963, pp. 107-109. Idee citată și de Vatican II – v. supra.

[444] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 540.

[445] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 533.

[446] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", pp. 534, 537. *„Dacă la Cincizecime, Duhul lui Hristos S-a pogorât peste Apostoli fără mijlocirea unor sacramente, pentru că nu era o Biserică care să le săvârșească, adică fără a folosi ca bază de întâlnire o legătură care ar fi existat între El și o comunitate ... după aceea, Duhul lui Hristos vine prin sacramentul săvârșit de Biserică pe baza legăturii pe care El o are cu Biserica, fiind pe de altă parte într-un anumit grad și în Biserică și venind nu numai prin ea, ci și din ea*". În acest sens, succesiunea apostolică apare nu numai ca un simplu lanț istoric, ci și ca un răspuns continuu reînnoit al lui Dumnezeu la rugăciunea Bisericii.

De aceea, Taina trebuie săvârşită de Biserică, pentru că este un act prin care Biserica „primeşte şi prelungeşte" viaţa lui Hristos[447] dăruind-o umanităţii întregi[448].

De fapt, trebuie subliniat că tot ceea ce dă Biserica, mai întâi primeşte[449]. Astfel, în termeni occidentali, orice idee de mediere aplicată Bisericii, nu se poate susţine decât într-un raport necesar şi în întregime subordonat unicului Mijlocitor care este Hristos. În această perspectivă, teologul iezuit Bernard Sesboüé, afirmă că există o prioritate în recunoaşterea „pasivităţii Bisericii" faţă de „activitatea sa": *„Bisericii i-a fost încredinţat să săvârşească Euharistia şi toate tainele; în acest sens, ea le face. Totuşi, făcând aceasta, ea este făcută prin ele într-un sens mult mai profund şi radical; este dăruită sieşi. Paradoxul stă în ceea ce-i dat să facă şi să săvârşească ea însăşi, din încredinţarea lui Hristos, ceea ce o face. Această pasivitate fondează o activitate, care nu este exterioară tainei sau darului, deoarece exercită raportat la dar o cauzalitate subordonată şi secundară. Nu este vorba doar de necesitatea externă de propovăduire a Cuvântului şi de administrare a tainelor, ci de o legătură intrinsecă care face din gesturile Bisericii actele lui Hristos însuşi, după cum a spus: Faceţi acestea în amintirea mea... Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le... Ceea ce veţi lega pe pământ va fi legat şi în cer... Celor ce veţi ierta păcatele, se vor ierta lor..."*[450].

Totuşi, insistenţa răsăriteană se centrează mai mult pe unirea intimă dintre Hristos şi Biserică, deoarece, pentru eclesiologie, este fatal să gândeşti Biserica separată de Hristos, tocmai faptul că prin Taine lucrează Hristos dar şi Biserica, sau mai exact

[447] Odo CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*; *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, în: „Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni creştine", p. 8.

[448] Odo CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*....

[449] Cf. COMITE MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Éd. du Cerf, Paris, 1987, n° 11.

[450] Bernard SESBOÜÉ, *Théologie œcuménique*, coll. *Cogitatio Fidei* 160, Éd. du Cerf, Paris, 1990, p. 165.

Hristos prezent în Biserica Sa[451]. Cu alte cuvinte, dacă Biserica este umplută de prezența lui Hristos, toate actele sale Îl revelează pe Hristos. Dacă Biserica ia formă acolo unde Hristos realizează actul de extindere în oameni, tainele nu sunt decât extensii văzute ale actelor trăite de Domnul în trupul Său[452]. Biserica este mijloc prin care Hristos – Taina originară, realizează extensia Sa în oameni, prin aceste punți care sunt Tainele/sacramentele: *„Biserica este această taină în care viețuiește nevăzut Hristos trăit prin Duhul. Tainele nu sunt decât acte parțiale prin care viața dumnezeiască a lui Hristos care sălășluiește în Biserică se oferă fiecăruia dintre noi în mod personal"*[453].

În tradiția ortodoxă, tainele sunt în același timp cuvinte întrupate și semne ale credinței, dar în același timp, o parte constitutivă și integrantă a actualizării tainei mântuirii lui Dumnezeu în Iisus Hristos. De aceea, teologii ortodocși accentuează constant faptul că Biserica este spațiu al întâlnirii cu Dumnezeu, prin actualizarea sub formă sacramentală a Întrupării, viețuirii, morții, Învierii și Înălțării lui Hristos, adică a procesului în care se realizează mântuirea[454], Tainele fiind tocmai participare la stările prin care a trecut Mântuitorul[455]. Astfel, în Botez, ne întâlnim cu Hristos

---

451 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 533.

452 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine", p. 6. După Documentul de la Bari, *„orice taină a Bisericii conferă harul Duhului Sfânt fiind, într-o manieră indisociabilă, semn care rememorează ceea ce Dumnezeu a împlinit în trecut, semn care manifestă ceea ce El lucrează în credincios și în Biserică, semn care anunță și anticipează plinătatea eshatologică"*. Cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*, Bari, 1987, n° 16. Text în limba franceză în: *La Documentation Catholique*, 85 (1988), pp. 122-126.

453 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine", p. 8.

454 Walter KASPER afirmă că această viziune globală s-a menținut până astăzi în Biserica Ortodoxă, în ciuda unei receptări parțiale a dezvoltării scolastice occidentale. Cf. *La théologie et l'Église*, p. 358.

455 Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine", p. 26.

botezat în Iordan, mort și înviat pentru noi. În Mirungere, îl întâlnim pe Hristos care trimite Duhul Său să adune lumea în Biserică; în Euharistie, pe Hristos care se dă pentru viața și unitatea lumii; în taina Pocăinței, pe Hristos milostivul, care iartă păcatele; în taina Maslului, pe Hristos care vindecă neputințele trupului și sufletului; în taina Căsătoriei, pe Hristos, care s-a născut într-o familie și care-și iubește mireasa – Biserica; în taina Hirotoniei, pe Hristos – Marele Preot, care își trimite ucenicii în misiune să vestească Evanghelia și să boteze neamurile în numele iubirii supreme – Preasfânta Treime. Toți cei ce nu au fost contemporani cu Iisus Hristos istoric devin, prin viața sacramentală, în Biserică. Așa cum spunea papa Leon cel Mare († 461) *„Tot ceea ce era în Hristos a trecut acum în taine"*[456]. Tainele sunt dăruiri ale lui Hristos pentru noi, pentru ca noi să avem viață dumnezeiască. De aceea, pentru Patriarhul Daniel, toate tainele sunt *„taine de viață*, întâlniri cu Cel ce poartă în eternitate experiența vieții Sale pământești"[457] și ne dăruiește încă de pe pământ, în arvună, viața izvorâtă din umanitatea Sa îndumnezeită și iubirea Preasfintei Treimi. Biserica nu este, astfel, doar locul sau spațiul întâlnirii dintre un moment divin și unul uman, ci împreună viețuire cu Hristos prin Duhul, o realitate teandrică prin care ni se împărtășește viața de comuniune a Treimii. De aceea, Sf. Apostol Pavel zicea că „viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (*Coloseni* 3, 3) și că „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20). Sau, cum spune și Documentul de la München al Comisiei Mixte de Dialog Teologic: a vorbi despre natura sacramentală a tainei lui Hristos înseamnă: *„evocarea posibilității dată omului și, prin el, cosmosului, de a face experiența noii creații, Împărăției lui Dumnezeu, hic et nunc, prin realitățile sensibile și create"*[458].

[456] LÉON LE GRAND, *Sermo* 74, 2 ; *PL* 54, 398.

[457] † DANIEL Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Basilica, București, 2010, p. 62.

[458] MÜNCHEN I,1.

O cooperare epicletică

Am subliniat mai sus că Biserica și Tainele actualizează sub formă sacramentală taina mântuirii, care se desăvârșește prin trimiterea de către Hristos a Duhului Sfânt. De aceea, Biserica poate fi considerată, din punct de vedere sacramental, o Întrupare continuă, dar și o Cincizecime continuă. Hristos ne mântuiește întrucât, după ce S-a Întrupat, a răbdat Răstignire, a Înviat și s-a Înălțat, se unește cu noi în cursul tuturor timpurilor comunicând prin Duhul Sfânt umanității noastre și imprimându-i starea umanității Lui îndumnezeite. Lucrarea Duhului Sfânt nu este o lucrare despărțită de cea a lui Hristos, însă prin Duhul Sfânt ni se face intim însuși Hristos, căci unde este Duhul Sfânt e și Hristos și viceversa[459]. Din acest punct de vedere, Documentul de la München marchează un pas înainte. Dacă la numărul 3 se spune că *„Hristos este Taina/ Sacramentul prin excelență, dăruit de Tatăl pentru lume"*, se adaugă imediat și că *„taina lui Hristos este o realitate care nu poate exista decât în Duhul"*.

Este vorba despre o experiență sacramentală trinitară de care ne împărtășim în Biserică prin Sfintele Taine. Trebuie spus aici că tocmai într-o dimensiune trinitară, documentul de la Bari „Credință, taine și unitatea Bisericii", produs de Comisia Mixtă de Dialog Teologic dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă în 1987, subliniază că Tainele Bisericii sunt: *„sacramente ale credinței în care Dumnezeu Tatăl ascultă epicleza (invocarea) în care Biserica își exprimă credința sa prin această rugăciune pentru venirea Duhului. În ele, Tatăl dăruiește pe Sfântul Său Duh care ne conduce la plinătatea mântuirii în Hristos. Hristos însuși constituie Biserica, Trup al Său. Sfântul Duh edifică Biserica. Nu există dar în Biserică care să*

[459] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 2, pp. 402-416.

nu poată fi atribuit Duhului (Sf. Vasile cel Mare, *PG* 30, 289). *Tainele sunt în același timp dar și har al Sfântului Duh, în Iisus Hristos în Biserică. Aceasta este exprimată concis într-un imn ortodox de la Cincizecime: „Pe toate le dă Duhul Sfânt: izvorăște prorocii, sfințește pe preoți, pe cei necărturari i-a învățat înțelepciune, pe pescari teologi i-a arătat; toată rânduiala Bisericii o plinește"*[460].

Biserica (ce Îl are pe Hristos) continuă să Îl primească pe Duhul Sfânt prin Taine, ceea ce-i imprimă de fapt și dinamica sa. În această perspectivă, ***valoarea eclesiologică a epiclezei*** devine considerabilă. Epicleza situează Biserica, în raport cu Hristos, într-o poziție nu de identificare sau de posesiune, ci de smerenie și invocare[461]. După Olivier Clément, acest lucru exprimă paradoxal faptul că Biserica este, în același timp, Trup al lui Hristos, de o sfințenie inalienabilă, și mireasa sa infidelă, care primește prin pocăință harul de a fi spălată în sângele Mirelui[462]. Relația sa cu Hristos este din acest punct de vedere una epicletică[463]. Invocarea Duhului Sfânt nu se face decât datorită lui Hristos și prin Hristos, adică prin rugăciunea Marelui Arhiereu Iisus-Hristos: „Voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor va trimite vouă" (*Ioan* 14, 16).

---

[460] Bari, 15. Imnul citat este o stihiră idiomelă de la slujba Vecerniei din Duminica Cincizecimii.

[461] Aceasta înseamnă după Jean-Jacques von Allmen că: „si le culte est épiclétique, c'est que ceux qui le célèbrent reconnaissent que le Seigneur qu'ils servent n'est pas à leur disposition, qu'ils en sont les ministres et non les techniciens. Cela ne signifie absolument pas qu'ils doivent se méfier de leur Seigneur comme s'il lui arrivait de manquer ses rendez-vous et d'oublier ses promesses; cela signifie qu'ils ne disposent pas de sa présence, qu'ils le reconnaissent donc pour Seigneur... Par son caractère épiclétique, le culte chrétien s'ouvre à l'action libre et souveraine de son Seigneur; il ne le manie pas. En ce sens, il est le contraire à toute magie". Cf. Jean-Jacques von Allmen, „Le culte, récapitulation de l'histoire du salut. Le problème de l'épiclèse", în: *Contacts*, XIV (1962), p. 248.

[462] Olivier Clément, „L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion", în: *Contacts*, XX (1968), p. 23.

[463] Olivier Clément, „Théologie. «Maranatha». Notes sur l'Eucharistie dans la tradition orthodoxe", în: *Encyclopédie de l'Eucharistie*, (ed.) M. Brouard, Éd. du Cerf, Paris, 2002, p. 450.

Rugăciunea epiclezei indică faptul că harul vine de sus, de la Dumnezeu Tatăl și că Hristos este unicul și supremul autor, prin Duhul Său. Sau, după cum spune și Florovsky, *„Tainele nu sunt numai semne ale credinței, ci mai ales semne eficace ale harului, ale darului gratuit al lui Dumnezeu, nu simboluri ale aspirației umane, ci mai ales simboluri exterioare ale actului divin. În ele, existența noastră este pusă în legătură cu, sau mai degrabă ridicată către viața dumnezeiască, prin Sfântul Duh, Cel ce dă viața"*[464].

Unirea cu Hristos prin Duhul este stabilă și dinamică, continuă certitudine a prezenței Lor în Biserică, dar și continuă invocare sau primire, stabilitate și înnoire. Biserica are Duhul, dar îl și cere continuu: *„pe Acesta Bunule nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă"*. În această optică, Euharistia devine astfel un act al Tatălui - dăruitor, al lui Hristos – jertfitor, al Duhului - transformator și al Bisericii – rugătoare.

De fapt, ceea ce subliniază constant teologii ortodocși este transparența totală a oricărui act eclesial față de Hristos, prezent prin Duhul în Biserica Sa. Demersul acesta se distinge astfel de interpretarea lui Karl Rahner, care nu ezita să vorbească despre o Biserică ce se autorealizeză ea însăși prin taine[465].

Critica teoriei lui Karl Rahner

S-a afirmat că, începând cu cel de-al doilea mileniu, Occidentul a dezvoltat o reflecție de tip analitic și dialectic, care nu a accentuat realitatea sacramentală a mântuirii, ci structura

[464] Georges FLOROVSKY, *Corps du Christ vivant*, p. 15. Vedem astfel, că din punct de vedere ortodox, coborârea lui Dumnezeu este fundamentală în învățătura despre Sfintele Taine și tocmai această mișcare dumnezeiască face posibilă ridicarea omului spre Dumnezeu. Tainele Bisericii sunt, în această perspectivă, *„trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu Cel în Treime slăvit, prin Hristos, în cursul vieții noastre pământești"*, Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Cristal, București, 1995, pp. 202-208.

[465] Karl RAHNER, „Paroles et Eucharistie", în: *Écrits théologiques*, t. IX, Ed. Desclée de Brouwer (DDB), 1968, p. 78.

semnelor sacramentale, modul lor de operare, eficacitatea și validitatea lor. În acest fel, s-a ajuns să se dezvolte mai mult un concept general al tainei și să se distingă astfel Biserica în ea însăși de actele prin care ea se realizează. Această distincție, între realitatea sacramentală și realitatea non-sacramentală, a avut ca și consecință o separare a Sacramentelor de contextul lor liturgic și eclesial, și în ultimă instanță de viața credinciosului[466].

Renașterea eclesiologică din secolele XIX și XX a reprezentat un element capital în evoluția teologiei sacramentale în Occident. Decât să gândească Tainele în ele însele, teologi precum Casel sau Scheeben, de exemplu, au evidențiat faptul că tainele sunt manifestarea sacramentalității Bisericii, efectul prezenței lui Hristos în ea[467]. Descoperirea specificității Bisericii ca inițiativă și prezență a lui Dumnezeu în lume a permis o redescoperire și o regândire a naturii adevărate a Tainelor. Cu privire la acest lucru, Vatican II imprimă o nouă dinamică în teologia romano-catolică, odată cu oficializarea noțiunii de sacrament aplicată Bisericii[468].

Karl Rahner a arătat fecunditatea acestei viziuni raportat la delicata problemă a instituirii Tainelor de către Domnul Iisus

---

[466] Cf. Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 359.

[467] Legătura dintre Hristos și Tainele Bisericii este descrisă astfel de către Scheeben: „L'Homme-Dieu est descendu dans le genre humain avec la plénitude de sa divinité et avec l'Esprit Saint... par l'union hypostatique de sa nature humaine avec sa divinité. La vertu divine vient à nous dans l'humanité du Christ et par elle, comme par son organe; à partir de cet organe elle s'étend, grâce à d'autres organes, à tout le genre humain et à chaque homme en particulier. Les actes extérieurs auxquels est liée l'efficacité de ces organes ne sont pas simplement les gages qui nous l'assurent; ce sont les véhicules réels de la puissance du Christ se répandant sur ses membres. Ils opèrent comme le Christ, dont la vertu miraculeuse se manifestait au moyen des actes extérieurs, de paroles, de gestes. Pareille connexion est miraculeuse, incompréhensible; elle l'est nécessairement, car sa base, le mystère de l'Incarnation, est le mystère des mystères". Matthias Joseph SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, p. 113.

[468] Cf. Henri BOURGEOIS, „Les sacrements selon Vatican II", în: *Histoire des dogmes. III – Les signes du salut*, (ed.) Bernard Sesboüé, Éd. Desclée, Paris, 1995, p. 273.

Hristos. Plecând de la chestiunea instituirii, Rahner afirma astfel că nu trebuie căutate cuvinte de instituire pentru fiecare sacrament în parte, căci ceea ce contează până la urmă este faptul că Hristos instituie un singur sacrament/taină – Biserica. De fapt, după teza sa, ajunge să se arate că Iisus Hristos a dorit Biserica un semn istoric și sacramental al mântuirii. De aici reiese că există Taine acolo unde există o angajare definitivă și ultimă a Bisericii[469]. Altfel spus, Biserica – Taină a mântuirii – a primit puterea să-și activeze natura sacramentală în diferite Taine. În calitate de continuatoare/extensie a prezenței reale a lui Hristos în lume, ea este astfel Taina originară (Ur – sackrament), punctul de origine al Tainelor particulare[470].

Teoria lui Rahner a găsit un larg ecou în teologia ortodoxă, mai ales la teologii ortodocși din Occident. Iată ce spunea în 1965 Paul Evdokimov: *„Nu este important să căutăm pentru fiecare taină un cuvânt explicit al Domnului. Bineînțeles, o referință biblică este întotdeauna cerută, dar orice sacrament duce către puterea Tainei tainelor care este Biserica-euharistie"*[471].

Părintele Stăniloae, într-un studiu publicat în 1956 și care tratează despre numărul și raportul Tainelor, subliniază faptul că garanția obiectivă pentru primirea harului nu este o anumită

---

[469] *„Quand avons-nous affaire à ce que nous appelons un sacrement de l'Église? Lorsque l'Église, sacrement fondamental, s'engage envers l'homme dans une situation décisive de la vie humaine (au sens individuel ou collectif) par un engagement absolu de son être en tant que sacrement fondamental du salut, historiquement et de manière tangible, donc en parole et en acte, et lorsque l'homme accepte que cet engagement de salut de l'Église soit également une expression de son accord avec sa dynamique de grâce intérieure, et qu'il le concrétise"*. Karl RAHNER, *Les sacrements de l'Église*, Nouvelle Cité, Paris, 1987, p. 13.

[470] *„Un acte fondamental de l'Église, un acte qui relève réellement de l'essence de l'Église en tant que présence historique et eschatologique du salut, est, par rapport aux situations décisives de l'individu, ipso facto un sacrement. Cela est vrai même si l'on a été très long à prendre conscience de cette propriété sacramentelle qui découle de l'essence de l'Église. L'institution d'un sacrement peut [...] résulter simplement du fait que le Christ a institué l'Église avec son caractère de sacrement primordial"*. Karl RAHNER, *Église et sacrements*, DDB, Paris, 1970, pp. 57-58.

[471] Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 265.

materie care ar fi fost aleasă de Hristos, ci practica Bisericii[472]. Stăniloae crede că Hristos le-a lăsat Apostolilor (deci Bisericii), să stabilească exact condiţiile transmiterii Tainei şi momentul exact al transmiterii[473].

Totuşi, în studii ulterioare[474], Stăniloae respinge ideea lui Rahner de autorealizare a Bisericii prin Taine, căci aceasta i se pare că nu ţine cont de faptul că tocmai înţeleasă în termeni sacramentali, Biserica nu poate niciodată să se realizeze ea însăşi pornind de la ea, în mod autonom. Marele merit al lui Rahner este că a încercat să repună în valoare caracterul sacramental al Bisericii scoţând instituţia din juridism şi subliniind cu putere conţinutul ei sacramental. Dar teologul român crede că urmând această perspectivă s-ar putea ajunge să se susţină o apropriere – o confiscare de către Biserică a lucrării mântuitoare. Căci, spune el, există la Rahner o determinare instituţională exagerată a harului, care lasă să se înţeleagă că Biserica deţine necondiţionat harul. Sau altfel spus, Biserica ar poseda harul, fiind sursa şi condiţia Tainelor, fără ca actualizarea permanentă a Cincizecimii, prin invocarea Duhului Sfânt, să fie necesară şi posibilă[475]. Altfel spus, în percepţia lui Stăniloae, Rahner pare să înţeleagă Taina mai degrabă ca un mijloc de participare la ceea ce deţine Biserica, sau ca certitudine obiectivă a prezenţei eficace a harului administrat de Biserică. În planul doi, el găseşte în teoria lui Rahner o maximizare a unităţii în Biserică în detrimentul unităţii în Hristos[476].

---

[472] Căci, spune el, ceea ce contează mai mult pentru catolici şi ortodocşi în învăţătura despre Taine este harul care vine prin semnul sensibil. Cf. „Numărul tainelor, raportul dintre ele şi problema tainelor din afara Bisericii", p. 192.

[473] Îl vedem aici pe tânărul Stăniloae aderând la ideea de instituire mediată a Tainelor (Biserica având a preciza modalităţile concrete ale ritului), în linia celor dezvoltate în Occident de un Bonaventura. Instituirea imediată sau mediată a fost mult timp discutată în spaţiul latin, dar Biserica n-a tranşat oficial între aceste poziţii. Cf. A. HAQUIN, „Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours", în: *Revue Théologique de Louvain*, XXXII (2001), p. 520.

[474] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 14-17.

[475] Pr. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor", p. 40.

[476] Stăniloae susţine şi el caracterul eclesial unificator al Tainelor, dar accentul este pus pe faptul că Hristos este Cel ce realizează lucrarea de aducere în

Trebuie recunoscut în același timp că nu este vorba despre un demers original al Părintelui Stăniloae. Există în general o anumită teamă din partea ortodoxă ca, vorbind despre Biserica taină/sacrament al mântuirii, teologia romano-catolică să nu atribuie Bisericii un fel de autonomie de har raportat la Hristos. După cum a fost cazul și cu utilizarea expresiei „Ur-sakrament" aplicată Bisericii (folosită inițial doar pentru Hristos). În acest sens, așa cum au subliniat-o chiar și unii teologi catolici, ar fi făcut să fie atribuit Bisericii „o valoare de origine care aparține lui Hristos"[477].

Pentru ortodocși, în mod văzut, Taina este săvârșită de către preot ca reprezentantul lui Hristos și ca reprezentant al comunității, dar în mod nevăzut Hristos este Cel ce săvârșește Taina[478]. Astfel, raportul între Hristos și Biserică nu poate fi exprimat într-o formă reducționistă prin ideea că Biserica reprezintă în Taine un Hristos absent ca un fel de substitut juridic, ci într-o manieră dialectică ca plină de Hristos. Hristos lucrează în ea și prin ea, dar pe de altă parte ea este rugătoarea și slujitoarea lui Hristos, deci neidentică cu El. *„Ea e trupul, nu Capul, deși nu te poți uni cu Capul fără să te unești și cu trupul, dar conștiința credinciosului nu pune accentul principal pe unirea cu trupul, ci cu Capul"*[479].

unitate a persoanelor cu El însuși și cu ceilalți membrii ai Bisericii. În acest sens, el afirmă că teologia catolică a evidențiat bine funcția unificatoare a Tainelor în epoca Conciliului II Vatican cu privire la comuniunea eclesială, dar că această insistență se poate dovedi câteodată periculoasă deoarece trimite în planul secund relația credinciosului cu Hristos. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 23.

[477] Yves CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, pp. 32-33.

[478] Harul reprezintă pentru Stăniloae lucrarea actuală a lui Hristos, El fiind de fapt săvârșitorul Tainei în Biserică și prin Biserică, pentru că El le-a instituit, dar tot El le-a și practicat primul: *„Biserica săvârșește toate cele șapte Taine, pentru că Hristos le-a săvârșit vizibil cât a fost pe pământ și le săvârșește după Înălțarea Sa la ceruri, sau după intrarea cu trupul în planul deplin pnevmatizat, în mod invizibil în Biserica Sa"*. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 25.

[479] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 25-26.

Harul fiind o energie izvorâtă din ființa lui Dumnezeu, comuniune de Persoane treimice, și care trece la noi de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, prin Taine, Dumnezeu se autodăruiește sau autocomunică credinciosului, adică se realizează comuniunea celui ce crede cu Duhul prin Fiul în Tatăl[480]. Cum frumos spune Stăniloae, „*Fiul lui Dumnezeu ia formă de dar*" și se dăruiește sau se împărtășește, se autocomunică în mod continuu în Biserică prin Taine[481].

Concluzii

Există riscul, și teologii catolici în dialogul cu tradițiile protestante au subliniat cu insistență acest lucru: cel ce vorbește în zilele noastre sau reflectează la Biserică – taină a credinței, poate fi greșit înțeles, demersul acesta fiind înțeles ca „o *pledoarie în favoarea unei remistificări a Bisericii, care s-o imunizeze*" într-un fel[482].

Reținerile ortodoxe cu privire la conceperea Bisericii ca sacrament exprimă teama de a nu maximiza rolul Bisericii, în sensul în care își este autosuficientă pentru mântuire, adică deținând independent toate mijloacele de mântuire.

Totuși, Biserica este necesară pentru mântuire și din punct de vedere ortodox[483]. Chiar atât de mult pentru unii teologi contemporani, încât se afirmă răspicat că ființa umană integrală, persoana

---

[480] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 532.

[481] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Creația ca dar și tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, I (1976), p. 12.

[482] Walter KASPER, „Le mystère de la Sainte Église. Un rappel ecclésiologique au soir d'un «siècle de l'Église»", în: *L'Église à venir*, mélanges offerts à Joseph Hoffman, études réunis par M. Deneken, Éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 321.

[483] Genitivul „a lui Dumnezeu" (din „Biserica lui Dumnezeu") arată pentru teologii ortodocși că Biserica se identifică din relația cu Dumnezeu. Cf. Jean ZIZIOULAS, *Église comme communion*, Geneva, 1981, pp. 189-190.

umană deplină nu se poate realiza decât în Biserică, în calitate de „ființă eclesială"[484]. Apoi, tradiția ortodoxă vede Biserica în iconomia mântuirii tocmai coincizând cu perioada îndumnezeirii (Sfântul Maxim – binom – mântuire/coborâre și îndumnezeire/ridicare). Taina Bisericii este indisolubil legată de taina Îndumnezeirii, în care se realizează un schimb ontologic divino-uman. Astfel, Biserica are o valoare capitală pentru mântuire. Această valoare îi vine din faptul că în ea locuiește Hristos, dar și din faptul că este mireasa infidelă care se roagă pentru ea și pentru ca Duhul lui Hristos să se pogoare asupra ei. Este vorba despre o valoare „derivată", căci nu este văzută niciodată în ea însăși ca separată de Hristos. Hristos singur este izvorul mântuirii, astfel că Biserica, „nu poate nimic de la ea însăși"[485]. Dar ea primește și împărtășește viața divină printre oameni prin Sfintele Taine, ceea ce o face indispensabilă în taina mântuirii.

Se poate spune deci, din punct de vedere ortodox, că Tainele au un fundament hristologic (ca prezență, lucrare și manifestare a lui Hristos), eclesiologic (ca prezență, lucrare și manifestare a Bisericii), dar și pnevmatologic (ca prezență, lucrare și manifestare a Duhului Sfânt).

Și aici revenim la premisa lansată la începutul prezentării: teologii ortodocși au preluat anumite șabloane sacramentale lansate în Occident fără să le gândească și să le aplice ortodox. Dacă ne gândim numai la faptul că mulți ortodocși au criticat tocmai diminuarea centralității lui Hristos și deformarea hristologiei în romano-catolicism prin gândirea Bisericii ca sacrament. Numai că totul decurge la ei din hristologie, iar Conciliul II Vatican subliniază clar acest lucru: Biserica este sacrament, însă numai în Hristos (*Lumen Gentium* 1). Dac-ar fi ceva de criticat, poate că tocmai uitarea Duhului, sau a lucrării Sale în Biserică și

[484] Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, coll. *Perspective orthodoxe* 3, Labor et Fides, Genève, 1981.

[485] Cf. COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHERIENNE, *Église et justification*, în: *La Documentation Catholique*, XCI (1994), 2101, p. 829.

taine ar fi trebuit mai bine evidenţiată. Însă tocmai noţiunea de sacrament, aşa cum a fost ea înţeleasă până acum, nu prea lasă loc de acţiune Duhului, ci doar lui Hristos. Sacramentalitatea latină poate fi oare criticată astfel, nu atât de eclesiomonism, ci de hristomonism?

În studiile romano-catolice cercetate de multe ori lipseşte aspectul pnevmatologic. Totul gravitează în jurul articulării triplului binom relaţional: Hristos – Biserică; Biserică – Taine; Hristos – Taine. Însă teologia ortodoxă, mai aduce ceva. Adaugă caracterul pnevmatologic al oricărei sacramentalităţi, prin accentuarea rolului Sfântului Duh în Biserică şi în Taine.

Mulţi au criticat poziţiile prea pnevmatologice în epocă ale lui Afanassieff sau Nissiotis, dar un echilibru între cele trei aspecte ar fi fost de dorit şi în dosarul sacramental. Biserica nu este oare în acelaşi timp eveniment pascal şi penticostal? Tainele sunt ele toate sau fiecare luate în parte evenimente atât pascale, cât şi penticostale? Mai mult decât atât: pentru un ortodox, Biserica este mai mult decât un semn al comuniunii trinitare. Ea este cu adevărat sacrament al comuniunii credincioşilor cu Dumnezeu Treime, al locuirii lui Dumnezeu cu oamenii. Căci cel botezat se uneşte nu doar cu Hristos şi cu Biserica, botezul fiind intrare în comuniunea trinitară şi astfel în comuniunea Bisericii.

Din punct de vedere ortodox, există deci pe de o parte un fundament trinitar şi unul eclesial al Tainelor; pe de altă parte, un fundament trinitar şi altul sacramental al Bisericii, iar din aceasta decurge şi aspectul de heteronomie al Bisericii raportat la sacramentul originar – Hristos.

Pe de altă parte, afirmând cu putere fundamentul eclesiologic Tainelor, văzând Biserica actualizându-se în Taine şi Tainele angajate în constituţia Bisericii, doctrina sacramentală ortodoxă lasă puţin loc de manevră în ceea ce priveşte aprecierea pozitivă a tainelor din afara Bisericii.

Să zicem că orice teolog onest ar putea accepta un fundament hristologic şi chiar unul pnevmatologic, adică trinitar al tainelor din afara Bisericii, în sensul că Duhul suflă unde voieşte şi că

Hristos nu poate fi circumscris Bisericii, bineînțeles, acolo unde nu a fost alterată credința trinitară[486].

Însă cum rămâne cu fundamentul eclesiologic al Tainelor pe care majoritatea teologilor ortodocși îl acceptă fără probleme? Biserica Ortodoxă mai este condiție a tainelor eterodocșilor? Cum se actualizează din punct de vedere dogmatic Biserica în acele taine? Și tot în logica celor dezvoltate mai sus, dar în sens invers, ce efect eclesial au acele taine? Cum edifică ele pe Una Sancta? Dacă taina este relația obiectivă cu Biserica, dacă în Botez se realizează încorporarea nu doar în Hristos, ci și în Biserică, dacă în Euharistie se realizează și se actualizează Biserica, adunându-se în unitate, cum se poate participa la Euharistia altor Biserici, fără a fi în comuniune cu acele Biserici? Dacă ar fi să analizăm mai bine, ar putea Biserica Ortodoxă să accepte, având în vedere teologia sacramentală expusă mai sus, o realitate sacramentală oarecare în afara ei, sau așa numitele *„vestigia eclesiae"* și în alte comunități creștine?

---

[486] Mărturisirea credinței este parte ontologică a Tainelor, ține de ființa Tainelor, mărturisirea ei devenind „cuvânt sacramental" al Bisericii, căci în acest cuvânt sacramental se prelungește actul soteriologic al lui Hristos prin Duhul Sfânt, după cum spune Părintele Stăniloae, *Prefață* la teza de doctorat a Pr. Dumitru RADU, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, p. 15.



PARTEA A V-A

Iconomia sacramentală

În pofida pozițiilor similare ale abordărilor romano-catolică și ortodoxă în privința relației dintre Biserică, Taine și credință, această relație nu a fost percepută totuși la fel în Răsărit și în Apus[487].

Începând cu secolul al XVII-lea, o mare parte a teologilor ortodocși a adoptat în privința Tainelor, iar prin aceasta în eclesiologie, o poziție ce se reclamă ca fiind moștenită de la Sf. Ciprian al Cartaginei (†258), care identifică „limitele canonice ale Bisericii cu cele ale Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică", susținând cu fermitate că „tainele săvârșite în afara acesteia, sunt nu numai ineficiente, ci și invalide"[488]. Această perspectivă teologică, dezvoltată în paralel cu cea augustiniană, face ca problema recunoașterii tainelor neortodocșilor să fie foarte delicată, deoarece nu este ușor de arătat pe de o parte cum Biserica se actualizează în acte care-i sunt exterioare, iar pe de altă parte cum, prin aceleași acte, se constituie, se păstrează și crește Biserica una în unitatea cu Dumnezeu.

---

[487] Cf. André de HALLEUX, „Orthodoxie et Catholicisme. Un seul baptême?", în: *Revue Théologique de Louvain*, XI (1980), pp. 416-452.

[488] Cf. Mitropolitul DAMASKINOS, *Dialoguri teologice. O perspectivă ortodoxă* (în greacă), Salonic, 1986, p. 117; *apud* Hervé LEGRAND, „La théologie des Églises sœurs", în: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, LXXXIII (2004), p. 462.

De altfel, dificultăţile apărute în cadrul dialogului ecumenic arată în mod evident că ortodocşii nu sunt pregătiţi să recunoască laolaltă eclesialitatea altei Biserici decât cea Ortodoxă[489].

Dacă am analiza, de exemplu, receptarea în lumea ortodoxă a unui document de acord teologic, precum cel de la Bari din 1987[490], al Comisiei mixte de dialog teologic între Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică, care tratează explicit despre Taine, sau reacţiile de respingere ale unor Biserici Ortodoxe ale Declaraţiei de la Balamand (1993)[491], care afirmă la punctul 14: „Biserica Catolică şi Biserica Ortodoxă se recunosc în mod reciproc ca *Biserici surori* şi responsabile împreună de menţinerea Bisericii lui Dumnezeu în fidelitatea faţă de planul divin, mai ales în ceea ce priveşte unitatea". Aceeaşi Declaraţie afirmă că „orice rebotezare va fi exclusă" (nr. 13) între cele două Biserici, dar fără să furnizeze un fundament teologic suficient pentru această afirmaţie[492]. Din punct de vedere ortodox, nu putem vorbi despre Biserici surori decât în cadrul unei mărturisiri de credinţă absolut identice şi a unei depline comuniuni eclesiale[493].

De fapt, teologii ortodocşi nu au reuşit încă să aibă o poziţie coerentă privitor la statutul eclesial al creştinilor care nu sunt ortodocşi şi, în consecinţă, la recunoaşterea tainelor/actelor eclesiale săvârşite dincolo de limitele canonice ale Bisericii Ortodoxe. Unii

489 *Declaraţia de la Balamand* a fost respinsă de mai multe Biserici Ortodoxe.

490 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*, Bari, 1987; text în limba franceză în: *La Documentation Catholique*, LXXXV (1988), pp. 122-126.

491 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, Balamand, 1993; text în limba franceză în: *La Documentation Catholique*, XC (1993), pp. 711-714 (citat în continuare BALAMAND).

492 Cf. Joseph FAMERÉE, „Les limites de l'Église. L'apport de Georges Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe", în: *Revue Théologique de Louvain*, XXXIV (2003), pp. 137-138.

493 Joseph FAMERÉE, „Les limites de l'Église", pp. 137-138.

dintre ei au considerat că este util chiar să facă apel la un principiu înrădăcinat în practica bisericească, și anume la *iconomia eclesială sau sacramentală*.

Ca atare, chiar și în zilele noastre, există o mare diversitate de opinii în Bisericile Ortodoxe în privința înțelegerii și a extensiunii principiului iconomiei în privința Tainelor[494]. Practica a fost diferită în istorie chiar în aceeași Biserică locală și diferă mult în zilele noastre de la o Biserică Ortodoxă la alta. În timp ce unii botează, de exemplu, un romano-catolic confirmat, alții îl primesc prin mirungere, iar alții îl acceptă printr-o simplă mărturisire a credinței ortodoxe și manifestarea dorinței de a se uni cu Biserica. Diferă și argumentele teologice folosite pentru a explica sau pentru a justifica o anumită practică. Cea mai mare parte dintre Bisericile ortodoxe astăzi nu ar primi un romano-catolic prin Botez, dar de aici nu putem trage concluzia că se recunoaște automat o anumită realitate eclesială în catolicism[495].

Noțiunea de iconomie (*oikonomia*)

Noțiunea de iconomie acoperă sensuri multiple, în funcție de domeniul de aplicare. În înțeles comun, termenul *oikonomia* vine din *oikonomein*, care semnifică administrarea casei, gospodărire, chivernisire (*oikos* = casă; *nemein* = a distribui, a

[494] De aceea, Conferința panortodoxă de la Chambésy din anul 1968, în vederea unei prime Conferințe panortodoxe preconciliare, i-a încredințat Bisericii Ortodoxe Române studiul aprofundat al iconomiei. Pentru aceasta, unii teologi români au realizat un număr de studii care și-au găsit finalizarea în elaborarea unui raport (*L'économie dans l'Église orthodoxe*), redactat apoi ca text definitiv de o Comisie interortodoxă preconciliară. Textul francez în: *Contacts*, supliment la nr. LXXX (1972), pp. 9-31.

[495] Cf. John ERICKSON, „Reception into the Orthodox Church: contemporary Practice", *The Ecumenical Review*, 1/2002, p. 66.

administra, a conduce). Iconomul (*oikonomos*) este cel ce-și administrează casa, propriile bunuri sau chiar proprietatea altuia[496], dar nu este el proprietarul. Acesta este, de fapt, și sensul termenului întâlnit în Noul Testament, în Evanghelia după *Luca* cap. 12 și 16, atunci când Mântuitorul Iisus Hristos vorbește despre iconomul credincios și înțelept și iconomul cel nedrept și în *Romani* 16, 23, când Sf. Apostol Pavel transmite salutări din partea iconomului cetății.

În acest sens concret-administrativ, în Biserica Ortodoxă, iconom este numită persoana ce are în administrare sau grijă bunurile unei mănăstiri, dar și preotul cu activitate bisericească remarcabilă, care este onorat de către episcop cu rangul de iconom sau iconom stavrofor.

În cadrul discursului teologic, noțiunea de iconomie *(oikonomia)* este utilizată, și am văzut acest lucru în prima parte a lucrării, atunci când se distinge între ordinea eternă a ipostaselor divine (teologia) și ordinea actelor prin care Dumnezeu lucrează mântuirea și îndumnezeirea creației Sale (în acest caz vorbim despre iconomia mântuirii, adică *Dumnezeu pentru noi*). În acest sens, Sf. Apostol Pavel afirmă că Dumnezeu ne-a făcut „cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre **iconomia** plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos" (*Efeseni* 1, 10).

Iconomia lui Dumnezeu coincide, deci, cu opera de mântuire realizată de Dumnezeu pentru a ne ridica și participa la viața dumnezeiască, fiind darul lui Dumnezeu pentru noi. Ea „nu cuprinde doar întruparea, ci și continuarea ei, adică opera de mântuire ce se va realiza în continuare până la recapitularea tuturor în Hristos. Această operă se săvârșește în Biserică dar și dincolo de Biserică. Însă întruparea ei „văzută" este în Biserică și „nevăzut" dincolo de Biserică"[497].

[496] Cf. Kamiel DUCHATELEZ, „La notion d'économie et ses richesses théologiques", în: *Nouvelle Revue Théologique*, XCI (1970), p. 269.

[497] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", în: *Ortodoxia* XXI (1969), 1, p. 20.

Iconomia divină fondează iconomia bisericească sau eclesială, care nu este decât iconomia divină plinită de către Biserică, pentru mântuirea oamenilor. Biserica continuă astfel iconomia divină prin acte bisericești, împlinite de slujitorii ei: „După darul pe care l-a primit fiecare, slujiți unii altora, ca niște buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu" (*1 Petru* 4, 10). Iconomia eclesială este lucrarea Bisericii, efortul său pentru a îndeplini misiunea care i-a fost încredințată.

Dac-ar fi să privim prin acea logică a transparenței subliniată în capitolele anterioare, iconomia bisericească este atitudinea milostivă și iubitoare a lui Dumnezeu manifestată prin acte bisericești. În acest sens, ar semnifica o adaptare a mijloacelor la un scop[498], care nu este altul decât *comuniunea omului cu Dumnezeu*. Este un comportament extraordinar al Bisericii, atunci când se depășește firescul sau naturalul eclesial, care evidențiază tocmai libertatea sa, aplicat pentru pacea Bisericii și pentru mântuirea sufletelor credincioșilor.

În dreptul canonic ortodox, termenul de *iconomie* este astăzi de cele mai multe ori, după cum vom vedea în paginile următoare, echivalat cu cel de *pogorământ* (*dispensă*), ca opus al acriviei canonice. Există însă și unii teologi și canoniști care înțeleg iconomia într-un sens mai larg, cuprinzând atât severitatea (acrivia), cât și milostivirea, îngăduința sau pogorământul.

Patriarhul Dositei al Ierusalimului susținea la începutul secolului al XVI-lea: „Treburile bisericești sunt privite în două moduri: după acrivie și după iconomie, și atunci când ele nu pot fi rezolvate prin acrivie, sunt prin iconomie"[499]. Prin urmare, conform acestei afirmații, ar exista două atitudini folosite în Biserica Ortodoxă: *acrivia* și *iconomia*. *Acrivia* ar fi atitudinea Bisericii față de păstrarea fidelă a prescripțiilor canonice, adică rigoarea sau strictețea. În

---

[498] Geoffrey LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 909; *apud* Yves CONGAR, în: *La diversité et la communion*, Éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 81.

[499] *Apud* Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie dans l'Église orthodoxe", în: *Irénikon*, XLI (1973), p. 199.

schimb, *iconomia* ar desemna o derogare de la regula strictă în anumite cazuri particulare şi pentru un timp determinat[500]. În acest sens, patriarhul Fotie defineşte iconomia ca fiind „supresiunea sau suspendarea pentru un anumit timp de la legile mai riguroase... ţinând cont de slăbiciunea primitorilor"[501]. Ea ar reprezenta deci atitudinea plină de iubire a Bisericii faţă de acei dintre membrii săi ce transgresează prescripţiile canonice[502], precum şi faţă de creştinii din afara ei ce doresc să facă parte din ea[503] (iconomie sacramentală)[504].

Există teologi care susţin că primirea cuiva în Biserica Ortodoxă prin iconomie nu înseamnă nicidecum considerarea valorii în sine a tainelor (tainei) care i-au fost administrate în afara Bisericii. Însă, consider că, deşi se impune cu evidenţă o distincţie între atitudinea Bisericii manifestată în particular faţă de o persoană care-şi exprimă dorinţa să vină în sânul ei, şi atitudinea Bisericii în general faţă de o comunitate neortodoxă, totuşi există o interdependenţă între ele deoarece persoana în cauză trebuie văzută în toată plenitudinea ei, adică dezvoltată într-o comunitate din care provine. Ea nu este individ căzut din cer, ci persoană în comuniune, iar faţă de această comuniune de provenienţă Biserica poartă o judecată. De aici, se pare, înţelegerea şi expunerea manierei răsăritene de a diferenţia, sau de a „categorisi" comunităţile creştine neortodoxe. Această remarcă este necesară pentru a discerne mai apoi rolul

500 Cf. Jérôme KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, trad. P. Dumont, Gembloux, Duculot, 1971, pp. 12-15.

501 *Apud* Jérôme KOTSONIS, în: *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, p. 43.

502 După canonişti, ascesta ar fi *aspectul canonic* al iconomiei iar *aspectul dogmatic* ar fi lucrarea prin care Biserica plineşte tainele/actele sacramentale săvârşite în afara graniţelor ei canonice.

503 Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie dans l'Église orthodoxe", p. 200.

504 Am pus verbul din frazele de mai sus la condiţional tocmai pentru a sublinia o diferenţă de abordare pe care o vom explica în paginile următoare. Iconomia sacramentală ar fi procesul prin care Biserica primeşte creştinii botezaţi în numele Sfintei Treimi în afara frontierelor sale fără să-i reboteze; sau dacă sunt căsătoriţi fără să-i cunune din nou; iar pe membrii ierarhiei din comunităţile care au păstrat succesiunea apostolică fără să-i rehirotonească.

principiului iconomiei în această categorisire, precum şi utilitatea sa în plan ecumenic.

Primirea unei persoane aparţinând unei alte confesiuni creştine implică *volens nolens* o anumită judecată de valoare asupra familiei eclesiale din care provine. Într-adevăr, tocmai în această perspectivă s-ar putea înţelege declaraţia din anul 2000 a Bisericii Ortodoxe Ruse: „Existenţa a diverse moduri de primire (prin botez, prin mirungere, prin pocăinţă) arată că Biserica Ortodoxă are o abordare diferenţiată a celorlalte confesiuni. Criteriul este măsura în care au fost păstrate credinţa şi instituţiile bisericeşti, precum şi normele de viaţă spirituală creştină"[505].

Scurtă trecere în revistă a iconomiei în istoria Bisericii

În Noul Testament, Mântuitorul Hristos, învaţă în cadrul predicii de pe munte, dar şi prin întreaga Sa lucrare în lume care este modul de raportare al celor ce-I urmează la Legea Vechiului Testament: „Aţi auzit că s-a zis celor de demult... Eu însă vă spun vouă..." (*Matei* 5). El le arată celor ce căutau moştenirea vieţii veşnice că sintetiza poruncilor vechii Legi este, de fapt, porunca iubirii: cea de Dumnezeu şi de aproapele.

Sfinţii Apostoli, în misiunea lor, arată că sunt vestitori şi continuatori ai iconomiei dumnezeieşti descoperită în persoana şi lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Aceasta motivează atitudinea lor diferită în cadrul misiunii încredinţate lor de către Mântuitorul, dar care se orientează totdeauna spre comuniunea cu Dumnezeu. De exemplu, în cartea *Faptele Apostolilor*, la cap. 15, Apostolii şi preoţii

[505] Cf. L'Assemblée Extraordinaire de L'Église Orthodoxe Russe, *Principes fondamentaux régissant les relations de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie*, 1.17.

adunați în sinod decid că nu este nevoie pentru cei dintre neamuri care vin la creștinism să se taie împrejur. Însă în capitolul următor (16) vedem că Sfântul Pavel îl circumcide pe Timotei din cauza tatălui elin, pentru a-i câștiga mai ușor pe evrei la Evanghelie. Nu procedează totuși la fel și cu Tit.

Sf. Apostol Pavel s-a identificat drept evreu cu evreii și grec cu grecii, prin „iconomie mântuitoare, dar păstrând învățăturile esențiale"[506]. Romanilor le spune că *nu este bine să mănânce carne, nici să bea vin, nici să facă ceva de care fratele se poticnește, se smintește sau slăbește* (în credință) (cf. *Romani* 14, 21). Dar pe Timotei îl îndeamnă *să nu bea numai apă, ci să folosească puțin vin, pentru stomacul său și pentru desele sale slăbiciuni* (cf. *1 Timotei* 5, 23).

De fapt, Sf. Apostol Pavel este cel ce transferă în plan duhovnicesc sensul termenului de iconomie ca administrare, dar nu a casei în sens propriu, ci a casei lui Dumnezeu sau a Bisericii. El afirmă că i s-a încredințat „iconomia harului lui Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 2), fiind chemat să descopere „tuturor care este iconomia tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 9), că Apostolii sunt „iconomi ai tainelor lui Dumnezeu" (*1 Corinteni* 4, 1-2), iar episcopii, urmașii lor, *iconomi ai lui Dumnezeu* (cf. *Tit* 1, 7).

După exemplul Sfântului Pavel, anumiți Părinți ai Bisericii au încercat să acționeze similar, mai ales în contextul confruntării cu ereziile vremii. Știm că deja din secolul al II-lea, atitudinea diverselor Biserici locale cu privire la botezul ereticilor nu era uniformă. Controversele baptismale dintre episcopul Ștefan al Romei, pe de o parte, și episcopii Firmilian al Cezareei Capadociei și Ciprian al Cartaginei, pe de altă parte, constituie un exemplu mult citat în acest sens. În timp ce Firmilian și Ciprian susțineau practica de a-i reboteza pe toți ereticii ce veneau în sânul Bisericii, episcopul de Roma îi primea fără să-i boteze. Însă toți trei făceau apel la *tradițiile mai vechi ale Bisericii* pentru a explica atitudinea adoptată.

[506] CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *Stromate* VI, 15, 124. Mai multe referințe la Kamiel DUCHATELEZ, „La notion d'économie et ses richesses théologiques", pp. 288-291; Yves CONGAR, *La diversité et la communion*, pp. 82-83.

În anul 314, Sinodul de la Arelate adoptă o poziție mediană între cele două extreme, recomandând primirea fără rebotezare a neortodocșilor botezați în numele Sfintei Treimi și Botezul pentru cei care nu au fost botezați în numele Ei[507].

După Sfinții Părinți, esențialul credinței fiind asigurat, ei au manifestat cu iubire grija pastoral-misionară pentru sufletele oamenilor (salus animarum), iar acest fapt a fost înțeles de anumiți teologi ca ținând de iconomie. Astfel, Sf. Vasile al Cezareii (†379) se reține pentru o perioadă în a invoca pe Duhul Sfânt sau a-l numi consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul, pentru a menține pacea în Biserică. Sf. Chiril al Alexandriei (†444) face pace cu Ioan de Antiohia fără a cere ca acesta din urmă să adopte formulele sale. Cei doi Părinți au procedat în acest fel ținând cont de pacea Bisericii și de folosul pastoral – duhovnicesc al credincioșilor pe care îi păstoreau.

Găsim multe exemple de acest tip în patristică, însă nu este scopul analizei noastre să le studiem aici. Se poate aminti doar că Evloghie, Patriarh al Alexandriei (spre anul 600) distinge în Biserică trei tipuri de iconomie: o *iconomie de circumstanță*, admisă pentru un timp limitat, dar care nu poate să lezeze dogma în sine. Un al doilea tip se referă la modul de a exprima dogma Bisericii, adică atunci când *același fond este propus în termeni diferiți*. În al treilea rând, există un tip de iconomie care, sub aceeași condiție de integritate doctrinală, se aplică acelor *persoane ce nu pot primi severitatea* sancțiunilor ce le-ar fi date[508]. Exemplul lui Chiril al Alexandriei, care a menținut comuniunea cu Ioan de Antiohia, este sugestiv în acest ultim sens.

Anastasie Sinaitul (spre 700) definește mai apoi iconomia drept: „acomodare voluntară a severității, aplicată pentru mântuirea

[507] În viziunea Părintelui Stăniloae, este pentru prima dată când un Conciliu stabilește criteriul obiectiv al iconomiei privind chestiunea rebotezării eterodocșilor, fără a utiliza totuși noțiunea de iconomie. Cf. „Iconomia în Biserica Ortodoxă", în: *Ortodoxia*, XV (1963), 2, pp. 156-157.

[508] Kamiel DUCHATELEZ, „La notion d'économie et ses richesses théologiques", p. 290.

unora"[509]. În această perspectivă, iconomia se prezintă ca un anumit compromis făcut de păstor care, deși păstrează integritatea dogmelor, presupune o aplicare condescendentă a normelor/regulilor bisericești pentru mântuirea credincioșilor.

De fapt, Sf. Vasile cel Mare este cel care, interpretând canoanele de la Sinodul de la Niceea din 325 (canoanele 8 și 19), face apel efectiv la termenul de *oikonomie*, legându-l de grija pastorală a mântuirii credincioșilor.

În această perspectivă, chiar dacă pare că nu este de acord cu hotărârea Sinodului I ecumenic cu privire la primirea în Biserică a catarilor[510] fără botezare[511], el afirmă că botezul catarilor este admis de unii în Asia *„ek tes oikonomia ton pollon"*[512] și-l acceptă și el pentru pacea Bisericii. În schimb, Sfântul Vasile respinge botezul encratiților deoarece, chiar dacă ritul canonic era respectat la ei (adică botezul în numele Sfintei Treimi), capadocianul emitea serioase rezerve în privința credinței lor. Astfel, vedem că, Sfântul Vasile are o abordare diferită de Fericitul Augustin și accentuează aspectul intern/interior al credinței, în mod particular credința în Sfânta Treime. Această obișnuință în a-i diferenția pe neortodocși în funcție de îndepărtarea sau de apropierea lor față de credința Bisericii s-a generalizat și continuă până în zilele noastre în Răsărit.

De fapt, Sfântul Vasile, în *Epistola 188 către Amfilohiu*, afirmă că Părinții anteriori (face, deci, apel și el la tradiția bisericească) disting între erorile pe care „le-au numit *eresuri*, pe altele *schisme*, iar pe altele *adunări ilegale*. Între *erezii* au numit grupările celor care s-au rupt și s-au înstrăinat cu totul de credință; *schismele*

[509] *Apud* Kamiel DUCHATELEZ, „La notion d'économie et ses richesses théologiques", p. 291.

[510] Este vorba despre grupuri de creștini rigoriști (*katharos* – cel curat), din secolele III-IV, precum novațienii sau alții, care au creat dezbinări în Biserică.

[511] „În privința catarilor, despre care s-a vorbit mai înainte și de care îți aduci bine aminte, se cuvine a se proceda potrivit obiceiului din fiecare loc, deoarece cei care au luat atunci o hotărâre nu s-au putut pune toți de acord când a fost vorba de Botez" (*Epistola 188, către Amfilohiu*).

[512] Apud Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", p. 159.

erau formațiunile celor care s-au separat pentru anumite motive de ordin administrativ-bisericesc sau din pricina unor probleme care s-ar fi putut rezolva dacă ar fi existat o înțelegere reciprocă, iar *adunările ilegale* sunt grupările formate de preoți sau de episcopi nesupuși, precum și de mireni nedisciplinați". De aceea, continuă Sf. Vasile cel Mare, „Părinții cei vechi au hotărât să respingă cu totul Botezul ereticilor, în schimb să-l recunoască pe al schismaticilor, aceștia fiind oameni care se mai află încă în Biserică, pe când cei din adunările ilegale, dacă se îndreptează printr-o pocăință apreciabilă și printr-o întoarcere reală, trebuie primiți iarăși în Biserică, așa cum se întâmplă adeseori să fie primiți în treapta lor ierarhică și clericii care au plecat împreună cu alți nesupuși, dacă au făcut pocăință"[513].

Distincția făcută de către Sfântul Vasile a rămas emblematică pentru Răsărit: contrar botezului ereticilor, care trebuie respins, cel al schismaticilor și al celor din adunările ilegale trebuie recunoscut, căci ei fac încă parte din Biserică[514].

Pe această linie, al II-lea Sinod Ecumenic din 381 (canonul 7) distinge trei moduri de primire a neortodocșilor în Biserică: cei ce sunt primiți în Biserică prin pocăință, cei ce sunt primiți prin Taina Mirungerii și cei ce sunt primiți prin Taina Botezului. Aceeași clasificare o găsim și în canonul 95[515] al Conciliul Trulan (692), care receptează astfel canonul 7 al Sinodului II Ecumenic. Această triplă

---

[513] SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 188 către Amfilohiu", *Epistole*, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, nr. 3, trad., intr. și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, 2010, p. 272 (s.n.).

[514] Vom vedea în paginile următoare modul în care o poziție precum cea a lui George Florovsky, de exemplu, se cristalizează tocmai în această optică.

[515] În studiul său publicat în anul 1963 privind iconomia, Stăniloae realizează un demers ce urmărește dezvoltarea în istorie a principiului iconomiei bisericești. El susține astfel că al II-lea Sinod Ecumenic (can. 7), prin diferența pe care o face între diverse erezii, deschide o ușă pentru aplicarea iconomiei în două grade. Astfel, ar exista o *iconomie totală*, fără repetarea niciunei taine, o *iconomie redusă*, sau primirea prin mirungere, și în sfârșit *acrivia*, adică primirea prin botez. Aceeași scară de valoare va fi utilizată de Conciliul de la Trulan. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia în Biserica ortodoxă", p. 157.

manieră de a-i primi pe non ortodocşi s-a menţinut până în zilele noastre în Biserica Ortodoxă[516].

Însă, principala miză este să vedem ce aplicare poate avea canonul de la Conciliul Trulan în zilele noastre, când alţii sunt neortodocşii la care se raportează Biserica. S-ar putea susţine că cel de-al 95-lea canon de la Trulan, precum şi celelalte canoane din primul mileniu creştin disting şi clasifică neortodocşii în cele trei categorii pe baza proximităţii lor faţă de Ortodoxie şi astfel li se acordă moduri de receptare consecvente. În acest caz s-ar putea încerca să se aplice canoanele în acelaşi mod şi comunităţilor neortodoxe contemporane. Însă, această analogie nu este nici pe departe una uşoară.

Acesta este tocmai motivul pentru care practica diferitelor Biserici Ortodoxe locale privind problema studiată nu este uniformă. Iar aceasta nu este totul: practica în aceeaşi Biserică poate varia mult de-a lungul timpului. De exemplu, grecii îi primesc în general pe catolici botezându-i din nou, dar această practică datează numai din 1755, atunci când Biserica s-a simţit ameninţată de prozelitismul romano-catolic, deoarece mai înainte catolicii erau primiţi prin Mirungere[517].

În această privinţă, este sugestiv să amintim că abia de la sfârşitul secolului al XVIII-lea teologii ortodocşi, ca de exemplu Nicodim Aghioritul în comentariile sale la *Pidalion* (sec. XIX), au explicat practica cea mai veche a non-reiterării Botezului sau cea a Bisericii ruse în termeni de *iconomie sacramentală*[518]. În acelaşi mod, atunci

[516] În 1966, *The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America* (SCOBA) afirmă: „Primind în Biserica Ortodoxă o persoană care vine de bunăvoie dintr-o altă confesiune, preotul ortodox îl va accepta pe candidat prin intermediul a ceea ce el consideră potrivit dintre cele trei moduri prescrise de canonul 95 al Sinodului ecumenic de la Trulan: (a) Botez prin afundare în numele Sfintei Treimi; (b) Mirungere; (c) Mărturisire de credinţă". *Apud* John ERICKSON, *Reception into the Orthodox Church: contemporary practice*, p. 66.

[517] În 1484, un sinod de la Constantinopol recunoaşte botezul romano-catolicilor drept valid şi hotărăşte ca ei să fie primiţi prin mirungere.

[518] A se vedea în acest sens documentul redactat de CONSULTATION THÉOLOGIQUE NORD-AMÉRICAINE ORTHODOXE-CATHOLIQUE (The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation), *Baptism and*

când, de la începutul secolului al XX-lea în Biserica Greciei, primirea prin mirungere este din nou autorizată, acest fapt fiind explicat printr-o *chestiune de iconomie.*

În privința Bisericii ruse, practica sa este dominată de o mișcare în trei timpi: până în 1620, între 1620 și 1667 (rebotezarea catolicilor), și de atunci până în zilele noastre. Calea urmată de Biserica Rusă duce într-o direcție deseori opusă celei a grecilor. Conform acestei abordări „rusești", protestanții care mărturisesc Treimea (precum și catolicii neconfirmați) trebuie primiți prin Taina Mirungerii, care urmează ritualului post-baptismal[519]. Căci deși botezați, ei nu au primit inițierea deplină creștină. Este o poziție asemănătoare oarecum cu cea a unei persoane botezate de un laic, în caz de necesitate. Pe de altă parte, catolicii confirmați sunt primiți numai prin mărturisirea credinței ortodoxe, deoarece se consideră că ei au o „taină validă a mirungerii"[520].

Dar aceste poziții nu diferă numai în aplicarea practică. Ele indică și abordări divergente în privința eclesiologiei sau a teologiei sacramentale. Teologia rusă modernă are chiar tendința să recunoască „în principiu" și „de la sine" validitatea botezului creștin neortodox (romano-catolic și protestant tradițional), în timp ce grecii preferă în principal să facă apel la iconomie.

«*Sacramental Economy*», St. Vladimir's Orthodox Seminary, Crestwood, New York, 1999; text francez în: *Irénikon*, LXXII (1999), pp. 114-130.

[519] Cauza unei asemenea practici nu ar fi, după Erickson, doar faptul că protestanții neagă mirungerea este o taină. Protestanților le lipsesc structuri apostolice ale tainelor pe care ortodocșii le consideră necesare pentru Biserică. Neavând episcopi în „succesiune apostolică", lor le lipsesc „trepte valide" și, ca atare, nu au capacitatea de a sfinți mirul și de a conferi „o mirungere validă". Cf. John ERICKSON, *Reception into the Orthodox Church: contemporary practice*, p. 69.

[520] John ERICKSON, *Reception into the Orthodox Church: contemporary practice*, p. 71. Rezolvarea aceasta arată totuși o înțelegere parțială a Tainei Mirungerii, care pe lângă conferirea darurilor Duhului Sfânt integrează pe primitor într-o comunitate eclesială ortodoxă particulară. Primitorul crește și rodește darurile Duhului într-o și pentru o comunitate și nu așa în abstract/general.

Teologia ortodoxă modernă

După acest foarte scurt rezumat istoric, ne vom opri atenția asupra câtorva teologi ortodocși moderni, care au luat poziție în chestiunea iconomiei. Urmând această cale, vom putea reuși să înțelegem mai bine poziția adoptată și de către Părintele Dumitru Stăniloae.

Într-adevăr, dacă teologii sau canoniștii ortodocși sunt de acord asupra unui număr de poziții ferme, mai ales asupra necesității unui acord în credință, ei au dezvoltat teorii puțin concordante în privința exercitării iconomiei și chiar privind extinderea privilegiului care o fondează. Gândirea teologică modernă asupra iconomiei pare să fi fost provocată de afacerea Palmer (din anul 1851). William Palmer (1811-1879), diacon anglican, atras de Ortodoxie, constată o divergență între Bisericile greacă și rusă, care i se părea fundamentală. Prima cerea imperativ botezarea sa, iar a doua o omitea. Când Palmer atrage atenția asupra acestei chestiuni, grecii îi răspund că Biserica rusă procedează altfel, deoarece este dispusă să folosească iconomia sacramentală, ce-i convalida botezul invalid. Dar aceasta era poziția Bisericii grecești, căci, în general, teologii ruși considerau în aceeași epocă botezul occidental, administrat în numele Treimii, drept valid[521].

Din acest motiv, în analiza noastră, vom urma calea „clasică", folosită de cea mai mare parte dintre cei ce au studiat acest subiect. Acestea fiind spuse, vom face distincție între abordarea greacă și cea rusă, cu precizarea că nu este ușor de făcut o separație clară între diversele curente teologice și între diverși autori.

[521] Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie baptismale dans l'Église Orthodoxe", în: *Istina*, XVI (1971), pp. 18-19.

Teologia greacă

După formularea cea mai radicală, Biserica, în calitate de iconom al harului, poate schimba validitatea sau invaliditatea unei taine administrate în afara Bisericii[522]. Printre promotorii unei asemenea idei, teologul Christos Androutsos, fiind convins că tainele din afara Bisericii sunt invalide[523], îi atribuie Bisericii în această chestiune o putere radicală: „Aşa-zisa acceptare a iconomiei, deşi nu este nici autentic definită şi nici examinată din punct de vedere teologic la noi, în privinţa măsurii sale se sprijină totuşi pe practica Bisericii în care aceeaşi Taină, în funcţie de circumstanţe, este declarată când validă, când invalidă"[524].

Un alt teolog ce împărtăşeşte aceeaşi perspectivă, Konstantinos Dyovouniotis, afirmă că până în secolul al V-lea opinia care a prevalat în Biserica Ortodoxă era cea a lui Ciprian al Cartaginei, conform căreia tainele schismaticilor şi ale ereticilor nu pot fi recunoscute drept valide, căci în afara Bisericii nu există har, iar tainele sunt inoperante. După secolul al V-lea, Biserica, din raţiuni de interese

---

[522] După studiul lui Francis Thomson, poziţiile teologilor greci ar putea fi rezumate în patru puncte: a) Iconomia poate face invalid ceea ce este valid şi valid ceea ce este invalid (Androutsos, Dyovouniotis); b) Iconomia poate face invalid ceea ce este valid, dar nu non valid ceea ce este invalid (patriarhul Meletios); c) Iconomia nu poate face invalid ceea ce este valid, dar poate face valid ceea ce este invalid (Georgiadis); d) Iconomia nu poate face nici invalid ceea ce este valid, nici face valid ceea ce este invalid (Alivisatos). Cf. Francis THOMSON, "Economy: an Examination of the Various Theories of Economy Held within the Orthodox Church, with Special Reference to the Economical Recognition of the Validity of Non-Orthodox Sacraments", în: *Journal of Theological Studies*, XVI (1965), p. 384.

[523] Cf. Elly ECONOMOU, *L'Église orthodoxe grecque et ses relations avec les Églises hétérodoxes*, 1975, teză de doctorat prezentată la Facultatea de Teologie Protestantă din Strasbourg, pp. 242-244.

[524] *Apud* Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie baptismale dans l'Église Orthodoxe", p. 22.

mai generale, a judecat aceste taine după principiul iconomiei şi s-a pronunţat în privinţa tainelor primilor eretici şi schismatici, când recunoscându-le valide prin iconomie, când declarându-le invalide. Într-adevăr, în opinia lui Dyovouniotis, „Biserica, în calitate de trezorier al harului şi de administrator al tainelor, are puterea de a schimba validitatea tainelor, făcându-le pe cele invalide valide şi pe cele valide invalide"[525]. Este evident, conform acestei abordări, că dacă tainele pe care Biserica le acceptă drept valide, în virtutea iconomiei, erau valide prin ele însele, apelul la iconomie nu ar mai fi fost necesar[526]. Când botezul anumitor eretici devenea valid, trebuia ca aceştia să fie primiţi în Biserică fără a-i boteza deoarece botezul nu este reiterabil; iar primirea lor fără botez, prin iconomie, era superfluă.

Astfel, după teologii ortodocşi care acceptă această teză, ori botezul neortodocşilor nu este valid în sine însuşi, ori el nu este valid pe deplin şi are nevoie de o revalidare din partea Bisericii Ortodoxe prin iconomie în momentul în care un eterodox intră în Biserică.

Această poziţie radicală a fost deseori criticată de cea mai mare parte a autorilor posteriori. Teza lui Dyovouniotis li se părea că face apel la o putere de „iconomie magică"[527]. Astfel că un mare număr dintre cei ce respingeau validitatea botezului în afara Ortodoxiei ar fi mai degrabă de partea tezei lui Georgiadis, care atribuie o oarecare valoare, chiar dacă harul lipseşte botezului neortodox conferit din punct de vedere ritualic, dar fără validitate[528]. Botezul

[525] *Apud* Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie baptismale dans l'Église Orthodoxe", p. 23.

[526] Cf. Pr. Ion BRIA, „Intercommunion et unité", în: *Istina*, XIV (1969), p. 231 (este vorba despre traducerea în franceză a unui capitol din teza sa de doctorat deja citată).

[527] Cf. ALIVISATOS, *To kiros tis ierosinis tis Anglikanikis Ekklisias*, Athènes, 1940, p. 80; *apud* Francis THOMSON, „Economy...", p. 382.

[528] Într-un studiu din 1924, (*Botezul ereticilor* – în lb. greacă), Georgiadis observa că Biserica Ortodoxă nu a considerat niciodată tainele ereticilor *per se*, ci mereu în cazuri precise când era vorba despre o convertire. În consecinţă,

realizează astfel „un pseudo-început al Împărăției lui Dumnezeu, dar harul lipsește”[529]. Astfel, chiar această poziție, de care se apropie mult cea a unui Karmiris sau Trembelas[530] pare să traducă bine un fond tradițional al gândirii ortodoxe ce corespunde principiului lui Ciprian și al lui Firmilian de Cezareea. Conform acestor doi autori patristici citați nu există decât o singură adevărată Biserică, Biserica Ortodoxă, căreia Hristos i-a încredințat iconomia totală a tainelor și harul sacramental. Toți cei ce trăiesc în afară ei nu au, ca atare, decât botezuri invalide.

Totuși, există și teologi greci, ca de exemplu Amilkas Alivisatos care, deși resping categoria „caracterului indelebil” aplicată tainelor, se apropie totuși mai mult de poziția augustiniană. După Alivisatos, taina ar trebui recunoscută drept validă *per se*, deoarece Biserica nu poate retrage ceea ce a fost conferit de Dumnezeu. Teologii cu această orientare se opun, într-adevăr, ideii unei puteri excesive a Bisericii în domeniul harului: Biserica nu este decât un organism de administrare, o intendentă a „tainelor lui Dumnezeu” (cf. *1 Corinteni* 4, 1), un „iconom” al harului[531].

Teologia rusă

Cu excepția câtorva luări de poziție radicale, precum cea a lui Antoine Krapovitsky, în opinia căruia toți cei care nu sunt membri ai Bisericii Ortodoxe sunt asimilabili păgânilor, teologia

pentru el, faptul intrării efective în Biserică este cel care conferă renaștere, iar nu administrarea eretică a tainei. Contrar a ceea ce credea Androutsos, iconomia este o chestiune secundară în locul uneia de ordin dogmatic. Ea nu se raportează la taina însăși, ci la ceva secundar: neacceptarea ritului. Cf. Francis THOMSON, „Economy...”, p. 378.

[529] Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie baptismale dans l'Église Orthodoxe”, p. 23.

[530] Cf. Panagiotis TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. III, Éd. Desclée, Paris, 1968, pp. 60-69 (original în greacă, Atena, 1961).

[531] Cf. Francis THOMSON, „Economy...”, p. 382.

rusă pare să accepte botezul săvârșit în numele Treimii ca valid *per se*. Printre cei ce au mers în această direcție, se pot număra: mitropolitul Filaret Drozdov al Moscovei (sec. al XIX-lea), sau chiar la gândirea slavofilă care, prin Serghei Bulgakov (†1944), aplica criteriul augustinian când era vorba de recunoașterea Tainei Botezului. Astfel el afirmă: „Orice botez creștin conferit în numele Sfintei Trimi este valabil, iar aceasta nu numai în limitele Ortodoxiei, ci și în afara ei; practica Bisericii vechi și a Bisericii moderne o atestă suficient de mult. Ca regulă generală, cei care au fost botezați o dată nu sunt rebotezați (doar în afara unei excepții special motivate)"[532].

Întruparea emblematică a acestei poziții o găsim în gândirea părintelui Georges Florovsky[533]. În articolul său din 1933, „Limitele Bisericii", teologul rus arată că dacă *premisele teologice* ale doctrinei Sf. Ciprian de Cartagina despre absența harului în afara Bisericii nu au fost niciodată dezaprobate, *concluziile* sale *practice* nu au fost nici acceptate și nici admise de conștiința Bisericii, adică receptate de pleroma ei. Pentru Ciprian, harul este complet absent din orice schismă (deoarece este deviere, despărțire, rupere de Biserică), iar ca atare tainele nu pot fi săvârșite decât „în" Biserică. Într-adevăr, acesta din urmă pleacă de la presupunerea că *limitele canonice și harismatice ale Bisericii coincid.* Florovsky îndrăznește totuși și inversează formularea lui Ciprian afirmând că „acolo unde sunt săvârșite Tainele, acolo este Biserica". Căci, spune el, deși adeseori limitele sale canonice îi determină limitele harismatice, în ființa sa sacramentală și mistică, *Biserica depășește limitele sale canonice*[534].

[532] Serge BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, pp. 158-159.

[533] Georges FLOROVSKY, „The Limits of the Church", în: *Church Quarterly Review*, CCXXXIII (1933), pp. 117-131. Prezentarea de mai jos a poziției lui Florovsky va urma îndeaproape expunerea profesorului Joseph FAMERÉE, „Les limites de l'Église. L'apport de Georges Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe", pp. 137-154; și cea a Pr. Ion BRIA, „Intercommunion et unité", pp. 231-233.

[534] Aceasta este și abordarea lui Paul EVDOKIMOV, în *L'Orthodoxie*, p. 343: „Deci există un spațiu harismatic intermediar în afara Bisericii, unde se situează taina sau tainele; limita canonică restrictivă nu coincide, în schimb, cu limita

În diferite situații, Biserica a lăsat să se înțeleagă că tainele schismaticilor și chiar ale ereticilor ar fi valide, deci că tainele pot fi celebrate în afara limitelor canonice stricte ale Bisericii. În epoca modernă, problema ereticilor a fost considerată ca ținând doar de iconomie. Dar în opinia lui Florovsky, *teoria iconomiei* conform căreia Biserica ar putea face valid ceea ce este invalid, nu este o doctrină receptată de Biserică, ci o *opinie teologică personală, foarte târzie și contestabilă*, născută în cursul unei perioade de decadență a teologiei, dintr-o dorință pripită de a se distinge clar de teologia catolică. Din punct de vedere teologic, nu-i putem atribui Bisericii puterea și dreptul de a considera ceea ce nu a existat ca ceva ce a existat, de a schimba în valid ceea ce este fără semnificație, chiar dacă aceasta se realizează prin iconomie. Dacă nu există taină, ci un rit imperfect, eretic, atunci taina trebuie săvârșită pentru prima dată și cu toată claritatea. Gândind astfel, teologul rus respinge efectiv poziția lui Androutsos și a lui Dyovouniotis. Acestea n-ar fi, în opinia sa, decât niște *concepții magice ale puterii eclesiale*.

De fapt, Florovsky nu vrea să accepte, așa cum o făceau teoriile enunțate mai sus, separarea în interiorul tainei a două lucruri substanțial indivizibile: acțiunea exterioară și lucrarea harului. Pentru a rezolva această problemă, el propune ca teologia ortodoxă să ia în considerare doctrina sacramentală dezvoltată de către Fericitul Augustin, acceptată în teologia romano-catolică, dar insuficient cunoscută în Răsărit. După Augustin, Biserica nu încetează să fie activă în tainele schismaticilor. Ea acționează și în afara limitelor ei văzute și tot ceea ce este valid în mișcările schismaticilor îi aparține. Partea detașată rămâne unită cu Biserica prin harul tainelor, deși acest har nu este eficient. Paradoxul existenței schismatice

---

harismatică a lucrării Duhului Sfânt. Dacă noi afirmăm că tainele nu sunt valide și eficiente decât în Biserică, tocmai acest „în" devine misterios, deoarece transcende frontiera vizibilă a canoanelor. Nici o iconomie pastorală nu poate vreodată să dea putere de Taină unui act care nu aparține Bisericii; aceasta poate să recunoască ceea ce există în adevăr sau să nu recunoască, ea nu poate schimba natura actului. Tot așa, este evident că ritualul primirii unui neortodox în Biserică nu poate nici el, pe urmă, să completeze și să valideze actele anterioare incomplete".

este următorul: „unitatea păcii" este ruptă, dar în taine, „unitatea Duhului" nu este distrusă.

Apoi, teologul rus pune în evidență o a doua distincție fundamentală a lui Augustin: cea dintre „validitatea" (realitatea) tainelor și „eficacitatea" lor (*ex opere operato*). Din cauza despărțirii, tainele schismaticilor sunt valide și sunt cu adevărat taine, dar *ineficiente*. Dragostea lipsește în schismă, astfel rupându-se legătura păcii. Unitatea de iubire cu Biserica este o condiție necesară pentru virtutea mântuitoare a tainelor (cf. *Efeseni* 4, 3: Biserica este „unitatea Duhului, întru legătura păcii"). La fel este și cazul distincției augustiniene dintre „caracter" și „har". Fiecare botezat păstrează în sine un „semn" sau o „pecete", ca o consecință de neșters a „contactului" cu divinitatea, deși el se desprinde și părăsește Biserica, deci chiar dacă harul baptismal nu a adus roade în faptele și în lucrările sale.

Pe de altă parte, Florovsky ține să precizeze că, dacă susținem validitatea tainelor și ierarhia sectelor, aceasta nu înseamnă că suprimăm frontiera dintre sectă și Biserică. Există o frontieră a mântuirii, de natură mai mult spirituală decât canonică. Este o frontieră a mântuirii, deoarece harul lucrează, dar nu mântuiește în afara comunionalității[535]. Acesta este motivul pentru care teoria ramurilor este inacceptabilă pentru ortodocși. Căci schisma nu este numai o ramură, ea este și voința de schismă. Dacă există, dincolo de limitele dogmatice și canonice ale Bisericii, un domeniu misterios în care tainele mai sunt săvârșite, trebuie amintit de asemenea că limita este reală, că nu există unitate, ci dezbinare. Într-adevăr, faptul pus în evidență de către Florovsky este că nici o comuniune nu poate depăși limitele canonice ale Bisericii, căci această limită este însăși marca absenței unității.

Am insistat pe studiul lui Florovsky, deoarece acesta a exercitat o influență fecundă în sânul Ortodoxiei ruse a imigrației, și nu numai[536]. Cei ce au fost de acord cu Părintele Florovsky mani-

[535] În acest mod traduce profesorul Joseph Famerée englezescul „communality", în analiza sa la articolul lui Florovsky. Cf. „Les limites de l'Église...", p. 144.

[536] Mitropolitul Hilarion Alfeyev declara astfel pe linia părintelui Florovsky: „Doar Dumnezeu cunoaște limitele Bisericii. (...) A declara că în afara Bisericii

festă în mod evident simpatie față de poziția Fericitului Augustin, apărând validitatea *per se* a Botezului conferit în afara Ortodoxiei, atunci când administrarea acestuia este corectă din punct de vedere al ritualului, adică este săvârșit cu apă și după formula trinitară. Astfel, poziția lui Ciprian, care caracterizează abordarea conservatoare, este într-un fel îndepărtată, dar nu în mod definitiv. Adepții abordării descrise mai sus nu vorbesc deloc de iconomie sau o resping ca nefirească.

Să ne oprim un moment la un alt grup de teologi, mai ales episcopi, care par că vor să păstreze o *via media* între extremele teologice enunțate. Pentru ei, Biserica posedă în privința acestui subiect o putere limitată. Ea nu poate valida taine invalide din punct de vedere dogmatic și nici nu poate șterge validitatea propriu-zisă. Biserica posedă o putere asupra tainelor pe care o putem numi *putere instrumentală*, pe care o exercită ca „iconom"[537]. Prin ea, Biserica își atribuie dreptul de a respinge sau de a accepta tainele, adică de a suspenda energia sacramentală sau de a face din nou validă o taină administrată invalid din punct de vedere canonic și chiar defectuos din punct de vedere al ritualului. Vasile Krivoșein remarcă faptul că „iconomia Bisericii este faptul de a împlini ceea ce lipsește, dar nu de a crea ceea ce nu există"[538]. Printre cele trei categorii distinse de către arhiepiscopul Pierre L'Huillier în privința teologiei sacramentale, adică: a). ceea ce este autentic; b). ceea ce există, dar prezintă un viciu remediabil; c). ceea ce este atins de un viciu esențial care duce la nulitate absolută; iconomia nu ar putea să fie aplicată decât în cazurile ce fac parte din a doua categorie[539]. Prin iconomie, Biserica recunoaște validitatea unui botez,

Ortodoxe nu există și nu va exista harul lui Dumnezeu ar însemna să i se pună limite omnipotenței lui Dumnezeu, să Îl închidă într-un cadru în afara căruia El nu are dreptul să acționeze". Cf. Hilarion ALFEYEV, *Le mystère de la foi*, Éd. du Cerf, Paris, 2001, p. 148.

[537] Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie baptismale dans l'Église Orthodoxe", p. 34.

[538] Kamiel DUCHATELEZ, „L'économie baptismale dans l'Église Orthodoxe", p. 34.

[539] Peter L'HUILLIER, „Economie et théologie sacramentaire", în: *Istina*, XVII (1972), p. 20.

desăvârşeşte, conferă plinătate unei taine existente, dar deficiente. După patriarhul Serghie (Stragorodsky) al Moscovei, dizidenţii posedă o oarecare realitate sacramentală, iar când se convertesc la Biserica Ortodoxă, ei primesc harul ce le lipsea. Căci, după el, îi putem considera ca *lapsi* pe cei care nu au întrerupt definitiv comuniunea cu Biserica. Luând drept punct de plecare principiul comuniunii, Ivanov recunoaşte tainele neortodocşilor pe baza dorinţei lor actuale de a ajunge la unitatea Bisericii[540].

Concluzii

Această scurtă prezentare istorică a dorit să pună în evidenţă ezitările şi divergenţele care stăpânesc de mai bine de un secol printre teologii ortodocşi, pentru a permite o mai bună situare a gândirii Părintelui Stăniloae în acest ansamblu.

Pe de o parte, împreună cu John Erickson[541], putem număra teologi precum Androutsos şi Dyovouniotis de la greci, pe mitropolitul Anthony Khrapovitsky de la ruşi, ce invocă principiul moştenit de la Ciprian conform căruia, tainele neortodocşilor sunt în întregime nule şi goale, încât prin acrivie toţi „convertiţii" ar trebui să fie primiţi prin Taina Botezului. Dacă sunt primiţi după principiul iconomiei, aceasta nu implică nicicum o recunoaştere oarecare a realităţii eclesiale a comunităţii din care provin. Este vorba doar despre o simplă dispensă pastorală din partea autorităţii Bisericii, o acţiune de iconomie realizată din milostenie. Aceşti teologi au fost criticaţi pentru faptul că nu iau suficient în considerare relaţiile diverse ce există între Ortodoxie şi comunităţile neortodoxe, nici caracterul lor de „Biserică".

540 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", p. 166.

541 John ERICKSON, „Reception into the Orthodox Church: contemporary practice", p. 67.

Alții, precum Florovsky și toți cei ce i-au continuat gândirea, au respins această abordare „iconomică" în privința tainelor, cerând adoptarea de către teologia ortodoxă a principiilor promovate de Augustin. Teologia rusă în general vede în problema unității, înainte de toate, o problemă teologică mai degrabă decât o problemă canonică. Pentru ea, în Biserica Ortodoxă tainele nu pot fi repetate, căci ele au o reală semnificație harismatică, chiar în afara limitelor canonice ale Bisericii. Critica dezvoltată împotriva unei asemenea concepții subliniază că, urmând această teologie, Biserica pare că devine invizibilă[542].

Între aceste două extreme există teologi care au căutat o așa numită *via media*, adică cei ce nu au afirmat cu claritate validitatea tainelor în afara Bisericii, dar au recunoscut totuși că Biserica este cea care continuă să fie prezentă și să lucreze și în afara granițelor ei canonice prin acte care trebuie să-și găsească „desăvârșirea, plinătatea, în sânul Bisericii una" (John Meyendorff)[543]: iconomia „nu are o putere propriu-zis creatoare; ea poate remedia deficiențele, dar nu poate conferi existență acolo unde există o lacună fie în privința unui element constitutiv al ritului sacramental, fie în privința capacității administratorului" (Pierre L'Huillier)[544]; „nici o iconomie pastorală nu poate vreodată să dea putere de Taină unui act care nu parține Bisericii; aceasta poate să recunoască ceea ce există în adevăr sau să nu recunoască, ea nu poate schimba natura actului" (Paul Evdokimov)[545]. Astfel înțeles, „principiul iconomiei sugerează că în afara Ortodoxiei „există o realitate creștină care posedă o anumită semnificație pentru Biserica universală", că neortodocșii „au păstrat o anumită relație cu Biserica și, ca atare, posibilitatea de a beneficia de harul Bisericii"[546].

[542] Pr. Ion BRIA, „Intercommunion et unité", p. 234.

[543] John MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, Seuil, 1965, p. 143.

[544] Peter L'HUILLIER, „Economie et théologie sacramentaire", p. 18.

[545] Paul EVDOKIMOV, în: *L'Orthodoxie*, p. 343. Și continuarea: „Tot așa, este evident că ritualul primirii unui neortodox în Biserică nu poate nici el, pe urmă, să completeze și să valideze actele anterioare incomplete".

[546] Pr. Ion BRIA, „Intercommunion et unité", p. 237.

Principiul iconomiei în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae

Pentru a evidenția poziția Părintelui în privința subiectului tratat, un prim paragraf va propune o prezentare a perspectivei sale asupra iconomiei eclesiale, al doilea va face analiza critică a poziției sale, iar al treilea va încerca să expună câteva reflecții personale asupra subiectului tratat.

Din punct de vedere al metodei, obiectul analizei noastre se va fonda în principal pe patru studii publicate de Părintele Dumitru Stăniloae: „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine"[547] și „Numărul tainelor, raportul dintre ele și problema tainelor din afara Bisericii"[548], apărute în 1956; „Iconomia în Biserica Ortodoxă", din anul 1963[549]; și „Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", din 1969[550]. De departe, expunerea cea mai coerentă și sintetică a principiului iconomiei realizată de Părintele o găsim în studiul din 1963, iar pe scheletul acestuia vom dezvolta, de altfel, și analiza noastră.

În viziunea Părintelui Stăniloae, iconomia bisericească are două semnificații generale:

a) Procesul prin care Biserica îi primește pe creștinii botezați în numele Sfintei Treimi în afara frontierelor sale, fără a-i reboteza;

[547] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1, pp. 3-28.

[548] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Numărul Tainelor, raportul dintre ele și problema Tainelor din afara Bisericii", în: *Ortodoxia* VIII (1956), 2, pp. 191-215.

[549] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", în: *Ortodoxia* XV (1963), 2, pp. 152-186.

[550] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", în: *Ortodoxia* XXI (1969), 1, pp. 3-24. Studiul apare și în limba engleză sub forma: „The Economy of Salvation and Ecclesiastical Economia", în: *Diakonia* I (1970), pp. 115-126.

iar dacă sunt căsătoriți, fără a-i căsători din nou; iar pe membrii ierarhiei comunităților, care au păstrat succesiunea apostolică, fără a-i hirotoni din nou;

b) Orice atitudine condescendentă a Bisericii față de credincioșii săi, care le permite să fie exceptați de la respectarea anumitor reguli (post, a doua căsătorie etc.)[551].

În ambele cazuri, iconomia bisericească are drept fundament ultim iconomia divină, care trimite la opera de recapitulare a tuturor oamenilor în Hristos. Această operă poate fi înțeleasă atât ca lucrare văzută a lui Hristos în cadrul Bisericii, cât și ca lucrare tainică a lui Hristos dincolo de frontierele Bisericii. Într-adevăr, prin aceste două acțiuni, spune el, se continuă iconomia Întrupării. Iconomia bisericească se produce tocmai la întâlnirea lucrării lui Hristos din Biserică cu lucrarea lui Hristos din afara Bisericii, ca recunoaștere a lucrării lui Hristos din afara ei, lucrare ce trebuie însă completată[552].

Opusă acriviei, care are un caracter general, iconomia bisericească este un comportament extraordinar al Bisericii, care subliniază libertatea acesteia. Totuși, această libertate nu este o libertate discreționară, căci, la rândul ei, este limitată de două criterii: a) un *criteriu obiectiv, extern* – săvârșirea canonică a tainelor unită cu o credință similară credinței ortodoxe (de exemplu, Botezul în numele Treimii și o mărturisire a credinței trinitare); b) un *criteriu subiectiv, intern* – interesul superior al Bisericii (adică preocuparea sa de a-i mântui pe oameni). Aceste două criterii se completează reciproc, iar Părintele Stăniloae susține cu tărie necesitatea ambelor pentru ca iconomia să poată fi aplicată[553]. Procedând astfel, el

---

551 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", p. 3.

552 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", p. 21: „Toată opera lui Hristos săvârșită în mod obișnuit prin Biserică este o iconomie, ca aplecare a Lui la oameni, pentru a-i ridica la Sine. Dar aplecarea Sa dincolo de activitatea Bisericii este și o mai mare aplecare, pe care Biserica o recunoaște prin iconomia sa în sens restrâns".

553 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", pp. 152-154.

se distanţează de poziţiile celor ce susţineau că Biserica poate să-i primească prin iconomie, fără a-i reboteza, chiar pe cei care nu au primit botezul din punct de vedere canonic şi nu au o credinţă apropiată de cea ortodoxă.

În opinia teologului român, atitudinile variabile ale Bisericii în cursul istoriei pot fi înţelese ca fiind *rezultatul articulării* realizate de Biserică între criteriul fix-extern şi cel subiectiv-variabil. Această articulare consistă într-o liberă apreciere din partea Bisericii dacă sunt întrunite condiţiile într-un anumit spaţiu şi timp care să îi permită să folosească iconomia pentru a-şi realiza propriile scopuri[554]. În această optică, criteriul fix ar face posibilă aplicarea iconomiei, în timp ce al doilea criteriu, variabil, transformă această posibilitate în realitate[555].

Părintele Stăniloae înţelege expresia Sf. Vasile cel Mare: „din motiv de condescendenţă faţă de mulţi", în perspectiva gândirii patriarhului Serghie al Moscovei, adică „pentru mântuirea din ce în ce a mai multor oameni". Atunci când criteriul obiectiv există într-o comunitate neortodoxă, adică botezul în numele Sfintei Treimi şi credinţa, Biserica poate folosi în privinţa membrilor acelei comunităţi principiul iconomiei, susţine Părintele. Dar aceasta doar dacă nu există un pericol potenţial pentru credincioşii săi şi în scopul de a atrage un număr din ce în ce mai mare de neortodocşi la Biserica Ortodoxă. O asemenea atitudine variabilă depinde de judecata autorităţii bisericeşti, în funcţie de circumstanţele de moment.

După teologul român, *iconomia are*, ca atare, *un scop soteriologic* iar aceasta ar justifica practica variabilă a Bisericii de-a lungul

[554] Pentru a explica practica oscilantă a Bisericii de-a lungul timpului, Stăniloae se sprijină pe exemplele date de Martin JUGIE în: *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris, 1930; mai ales, secţiunea „De receptione Catholicorum et Protestatium in Ecclesiam graeco-russicam", pp. 103-125.

[555] Deşi încearcă să justifice practica actuală a Bisericii Ortodoxe, teologul nostru doreşte desigur o atitudine unitară a Bisericii în raport cu botezul practicat de confesiunile creştine actuale. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", p. 166.

timpului și în spații diverse în raportul cu aceleași comunități neortodoxe. Tot în viziunea lui Stăniloae aceasta ar putea explica și practica discordantă a Bisericii în epoca modernă, când vechile canoane nu pot fi utilizate decât prin analogie. Sigur, el este conștient că situația ecumenică a timpului în care scrie el studiul cere o schimbare de atitudine. Nu mai este vorba despre o întoarcere masivă a celorlalți în sânul Bisericii Ortodoxe, ci de dorința comună pentru o apropiere și pentru unitate. Era vorba de anii de aur din secolul al XX-lea ai mișcării ecumenice, care au culminat cu adoptarea unei baze doctrinare comune trinitare[556], în anul 1961, de către Consiliul Mondial al Bisericilor, la care au aderat majoritatea Bisericilor Ortodoxe.

De aceea, în 1963, Părintele Stăniloae propune ca Biserica Ortodoxă *să adopte uniformiconomia* în privința recunoașterii Tainei Botezului în comunitățile creștine care au acceptat această bază. Făcând aceasta, spune el, Biserica va ține cont și de criteriile sale obiectiv și subiectiv, încurajându-i pe creștini în speranța lor de progres întru adevăr și în căutarea mântuirii. Într-un asemenea demers, Biserica Ortodoxă va veghea ca membrii săi să păstreze conștiința că doar ea poate păstra adevărul integral și harul mântuitor. În caz de pericol, ea va trebui să revină la acrivie.

Iată ceea ce propune concret Părintele: existența primului criteriu fix al iconomiei în cea mai mare parte dintre comunitățile neortodoxe ar face posibilă adoptarea *iconomiei totale* față de romano-catolici, de vechii catolici și de anglicani (deci ei ar putea fi primiți în Biserica Ortodoxă fără a fi botezați sau reconfirmați sau rehirotoniți); a unei *iconomii reduse* față de protestanții ce cred în Treime și săvârșesc botezul canonic (care ar fi primiți prin mirungere). Prin *acrivie* ar fi primiți membrii altor comunități ce nu au păstrat credința în Sfânta Treime[557].

---

[556] „Consiliul ecumenic al Bisericilor este o asociere fraternă a Bisericilor ce-l mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor conform Scripturilor și se străduiesc să răspundă împreună la chemarea lor comună pentru slava unicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt".

[557] Patriarhul Serghie al Moscovei, de la ruși, și dogmatistul grec I. Karmiris împărtășeau idei similare.

Cu toate acestea, Părintele Stăniloae nu se poate abţine să trateze chestiunea iconomiei doar dintr-un punct de vedere practic-canonic, ci caută să aprofundeze şi să definească conţinutul teologic al acesteia. În studiul său din 1963, el rezumă cele două explicaţii teologice cele mai folosite în privinţa variaţiei practicării iconomiei sacramentale:

a) Tainele din afara Bisericii, chiar săvârşite canonic şi cu credinţa în Sfânta Treime, sunt invalide în sine. Biserica poate schimba această invaliditate în validitate, atunci când un membru al acelei comunităţi neortodoxe este primit în sânul ei[558];

b) Dacă primul criteriu există (adică, atunci când ele sunt săvârşite canonic şi cu credinţa în Treime), tainele sunt valide prin ele însele, comunicând un har ce devine activ în timpul primirii unui neortodox în Biserică.

Respingând atât prima poziţie, care ar fi incoerentă în opinia lui, precum şi pe cea de a doua în forma ei radicală[559], Părintele Stăniloae se situează în curentul teologic care vrea să urmeze o aşa numită *via media* între cele două poziţii enunţate mai sus[560]. Adică, undeva între recunoaşterea în sine şi negarea oricărui conţinut obiectiv al tainelor săvârşite de către neortodocşi. Pentru a-şi argumenta poziţia, el face apel la un argument la care ţine mult şi pe care l-am mai întâlnit deja de mai multe ori în teologia sa privitoare la Biserică. Este vorba despre principiul *comuniunii*.

În calitate de mijloace prin care omul este pus în relaţie normală cu Hristos, Tainele aparţin Bisericii. Însă nu le putem contesta

---

558 Sprijinindu-se cu tărie pe teoria lui Ciprian, după care în afara Bisericii nu există har sau mântuire, această teorie nu poate totuşi să explice de ce Biserica poate face valide doar tainele celebrate canonic. Teologii care apără această teorie (mai ales cei greci) caută să justifice prin ea rebotezarea catolicilor (chiar dacă, după cum arată Părintele Stăniloae, Biserica greacă şi-a justificat decizia din 1775 prin motivaţii canonice).

559 Pe linia lui Adroutsos, Părintele afirmă că acceptarea teoriei augustiniene ar face într-un fel Biserica invizibilă. Cf. Christos ANDROUTSOS, *Dogmatica*, Sibiu, 1930, p. 324.

560 El rezumă mai ales poziţiile a doi teologi ruşi: patriarhul Serghie al Moscovei şi N. Ivanov.

nici celorlalte confesiuni creştine orice relaţie cu Hristos, căci ele cred în Hristos. Deci ele nu pot fi puse în acelaşi plan cu păgânii. Astfel, autorul nostru recunoaşte existenţa unei relaţii obiective cu Hristos în cadrul altor confesiuni creştine, care totuşi nu este perfectă, aşa cum este cazul în Ortodoxie. În consecinţă, tainele săvârşite în aceste comunităţi nu sunt doar o formă goală de orice conţinut obiectiv. Ele implică ceva ce s-ar putea constitui într-un fundament pentru împlinirea ulterioară a unei relaţii stabilite între credinciosul din această comunitate şi Hristos[561].

În acest fel, pe linia urmată de patriarhul Serghie al Moscovei şi al lui N. Ivanov, teologul nostru ajunge să recunoască faptul că neortodocşii au păstrat o anumită relaţie cu Biserica, iar prin urmare posibilitatea de a se bucura de harul Bisericii. Căci, pentru el, un criteriu decisiv în aplicarea iconomiei ar trebui să fie tendinţa neortodocşilor de a se apropia de Ortodoxie, respectiv prezenţa unui element dinamic în aceste comunităţi care le face să graviteze spre Ortodoxie. În această perspectivă, Părintele Stăniloae conchide că în epoca efervescenţei mişcării ecumenice *iconomia ar putea fi un bun instrument în serviciul unităţii.*

Consideraţii critice

Metoda

Părintele Stăniloae pleacă mereu în argumentarea sa de la ceea ce este Biserica pentru a spune ceea ce se află în afara comuniunii sale. Raţionamentul său se înrădăcinează în mărturia patristică (mai ales în teologia lui Ciprian şi a lui Vasile cel Mare), dar şi în teologia ortodoxă modernă.

[561] În 1956, Părintele Stăniloae recunoaşte că formula potrivită pentru a defini această bază obiectivă pusă în tainele neortodoxe lipseşte şi acum din teologia ortodoxă. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Numărul Tainelor, raportul dintre ele şi problema Tainelor din afara Bisericii", p. 212.

Totuşi, plecând de la ceea ce este Biserica şi Taina în sine, Părintele Stăniloae foloseşte, în argumentarea validităţii tainelor din afara Bisericii, principiul comuniunii, ce străbate ca un fir roşu eclesiologia sa. El face apel la acest principiu pentru a explica de ce credincioşii comunităţilor creştine neortodoxe nu pot fi puşi pe acelaşi nivel cu păgânii (aşa cum o făcea o anumită teologie ortodoxă radicală). Dacă Taina este mijloc pentru a ajunge la unitatea totală cu Hristos, nu putem nega o anumită relaţie care s-a dezvoltat între persoana umană dintr-o comunitate care crede în Hristos şi Hristos însuşi, capul Bisericii Sale.

În studiul său din 1963, Părintele mai face şi distincţia între *aspectul practic-canonic* al iconomiei şi *premisele sale teologice*. Aceasta ne conduce la spiritul distincţiei făcute de rusul Florovsky între premisele teologice ale lui Ciprian, care nu au fost niciodată dezaprobate de Biserică, şi concluziile sale practice, care nu au fost acceptate în totalitate de conştiinţa bisericească, *consesus ecclesiae*.

Dar, spre deosebire de teologul rus, care stabileşte o distanţă între cele două aspecte, pentru Părintele Stăniloae ambele merg în acelaşi sens. De aceea, dacă luăm drept exemplu grupul de neortodocşi faţă de care din punct de vedere canonic Biserica ar trebui să manifeste iconomie totală, în câmpul dogmatic vom găsi exact aceeaşi categorisire.

Într-adevăr, distingem în viziunea sa mai degrabă grija de a argumenta din punct de vedere teologic practica iconomică a Bisericii. O practică a Bisericii ce va fi înţeleasă ca fiind rezultatul articulării realizate între un criteriu *fix-extern* (săvârşirea canonică a tainelor şi credinţa trinitară) şi un altul *subiectiv-variabil* (interesul mântuitor al Bisericii). Subliniind cu tărie scopul soteriologic al iconomiei, Părintele susţine cu fermitate că aplicarea iconomiei este posibilă graţie criteriului fix, în timp ce al doilea criteriu variabil transformă această posibilitate în realitate. În mod concret, *mântuirea sufletelor rămâne principiul suprem al aplicării iconomiei.*

Augustin și via media

Evoluând mereu între extrema care afirmă că în afara Bisericii nu există har mântuitor și cealaltă care susține validitatea *per se* a tainelor săvârșite în afara Bisericii Ortodoxe, Părintele Stăniloae caută fundamente pentru a susține afirmarea prezenței reale a harului la neortodocși. Aici ne apropiem de chestiunea dezbătută în secolul al II-lea în timpul disputei dintre Ciprian de Cartagina și Ștefan al Romei. Ciprian, într-adevăr, nu admitea nici un fel de prezență parțială a harului la neortodocși.

Pentru a-și atinge scopul, Părintele Stăniloae se sprijină în argumentarea sa și pe teologii ruși care au susținut în privința acestui subiect o așa-zisă *via media*. Acești teologi (patriarhul Serghie, N. Ivanov, John Meyendorff, Paul Evdokimov) și-au exprimat deseori convingerea că „teritoriul" mistic al Bisericii este mai întins decât „teritoriul" său canonic[562]. *Biserica își depășește limitele vizibile și juridice*. Aceasta îi apropie de teoria lui Augustin pe care, de altminteri, nu o resping niciodată în mod formal.

Acesta este și cazul Părintelui Stăniloae care, în spiritul teologilor citați, încearcă să dezvolte o teorie intermediară, „mai apropiată", cum și susține, de tradiția ortodoxă. O tradiție care pune accentul pe prezența unui aspect dinamic al credinței în aceste comunități, care le conduce spre unirea cu Ortodoxia. Dar o tradiție înțeleasă doar în perspectiva practicării iconomiei. În acest punct, gândirea Părintelui Stăniloae se îndepărtează de cea a Fericitului Augustin. Pentru primul, prezența unui principiu obiectiv în comunitățile neortodoxe ține de iconomie (adică de libertatea Bisericii) și nu are un caracter de constrângere față de aceasta. În acest fel, autorul nostru pare că aderă la ideile conform cărora Biserica are puterea de a schimba validitatea tainelor.

Credem însă că tocmai alegerea metodei l-a făcut să procedeze în acest fel. Am văzut că el adaugă la primul principiu obiectiv, un altul subiectiv, pe care nu îl regăsim în teologia lui Augustin, dar

[562] Aceasta este și opinia lui Florovsky, în articolul analizat.

care este prezent în cea a Sf. Vasile cel Mare. Este vorba despre interesul soteriologic al Bisericii, „din motiv de condescendenţă pentru mulţi".

Totuşi, în afară de ceea ce a fost deja subliniat, regăsim şi alte influenţe ale Fericitului Augustin în poziţia apărată de Părintele. El atribuie o oarecare valoare, deşi harul lipseşte, botezului neortodox conferit după ritual, dar fără validitate. Într-adevăr, la Părintele, binomul augustinian: *validitate-eficacitate* devine *validitate-validitate totală*. Dacă, după Fericitul Augustin, lipsa de iubire datorată despărţirii este cea care face taina ineficientă, Stăniloae explică validitatea incompletă a tainei prin ideea unui progres în comuniunea cu Biserica (care o poate face eficientă). El îşi susţine raţionamentul pe învăţătura Bisericii primare în privinţa tainelor de iniţiere. Practica Bisericii pune în evidenţă faptul că doar trecând prin toate cele trei Taine ale iniţierii o persoană poate ajunge la unirea deplină cu Hristos. Este vorba despre un progres în comuniunea cu Hristos, comuniune începută la Botez şi desăvârşită prin comuniunea euharistică.

Tot în categorii comunionale, Părintele vorbeşte despreo *pecete / un semn* al relaţiei stabilite prin Taină între om şi Hristos, care ne aminteşte spiritul distincţiei augustiniene dintre *semn* (*character*) şi *har*. Această pecete constituie, în perspectiva lui Stăniloae, fundamentul obiectiv pentru recunoaşterea prin iconomie a tainei dintr-o altă confesiune creştină. El explică faptul că, prin schismă, omul cade din relaţia de har pe care o avea cu Hristos, dar un fel de relaţie, chiar redusă, subzistă totuşi. Într-adevăr, această „pecete" este relaţia obiectivă cu Hristos dezvoltată în alte confesiuni creştine, care, deşi incompletă, nu poate fi contestată. Fiecare botezat păstrează asupra sa un „semn" sau o „pecete", ca o consecinţă de neşters a „contactului" cu divinitatea, după cum se exprimă şi George Florovsky[563].

Am văzut că Părintele Stăniloae respinge în spiritul lui Androutsos teoria generală a lui Augustin despre realitatea tainelor săvârşite canonic în afara Bisericii. Urmând această gândire,

[563] Georges FLOROVSKY, „The Limits of the Church", p. 126.

Biserica pare să devină invizibilă în opinia sa. Totuşi, în dimensiunea relaţională prezentată de Florovsky, conform căreia realitatea tainelor săvârşite de schismatici semnifică organic continuarea legăturilor lor cu Biserica, gândirea lui Augustin pare să o întâlnească pe cea a Părintelui Stăniloae. Cu precizarea că cel din urmă accentuează nu atât lucrarea Bisericii în tainele săvârşite în afara ei, ci mai ales a lui Hristos prezent şi în afara frontierelor văzute ale Bisericii. În această privinţă, reamintim că în studiul său din 1969, el afirmă că iconomia bisericească se produce tocmai la întâlnirea acţiunii lui Hristos din Biserică cu acţiunea lui Hristos din afara Bisericii. Ea se constituie astfel ca o recunoaştere sau ca un complement al acţiunii lui Hristos din afara Bisericii.

Existenţa unei realităţi bisericeşti la neortodocşi

Interogându-se asupra practicii canonice şi sacramentale a Bisericii în privinţa celor ce revin la ea, Părintele Stăniloae tratează chestiunea realităţii eclesiale la neortodocşi în termeni de iconomie. Prin aceasta el se distinge radical de abordarea lui Florovsky, care considera această practică a Bisericii Ortodoxe ca pe „o opinie teologică personală, foarte târzie şi contestabilă, născută în cursul unei perioade de decadenţă a teologiei, dintr-o dorinţă pripită de a se distinge clar de teologia catolică”[564].

În plus, teologul nostru nu priveşte abordarea ortodoxă rusă privind validitatea botezului catolic ca fiind o recunoaştere *per se* a tainelor. Părintele Stăniloae pare să urmeze în acest fel linia lui Ieronim Kotsonis, ce declara în 1957 că, dacă tainele neortodocşilor ar fi recunoscute *per se*, aceasta ar însemna că transmiterea harului este posibilă prin tainele săvârşite în afara Bisericii, ceea ce duce la bulversarea învăţăturii fundamentale despre Biserică[565]. El

[564] Georges FLOROVSKY, „The Limits of the Church”, p. 125.

[565] Jerome KOTSONIS, *Problems of Ecclesiastical Economy*, Athens, 1957 (în greacă); *apud* Francis THOMSON, *Economy*, p. 383. A se vedea şi poziţia părintelui

își apropriază într-adevăr ideea greacă care susține că Biserica rusă îi primește pe neortodocși fără a-i reboteza *făcând apel la principiul iconomiei*, în timp ce grecii îi primesc după acrivie.

Totuși, iată ce afirma Comisia teologică sinodală a Bisericii Ortodoxe Ruse în 1997: „Biserica Ortodoxă a recunoscut întotdeauna validitatea tainelor Bisericii Catolice. Dovada acesteia este că creștinii catolici sunt primiți în Biserica Ortodoxă prin ceea ce numim „a treia categorie (ordo)" pentru a se uni cu ortodocșii – adică nu prin botez, ca necreștinii și membrii sectelor, nici prin mirungere ca protestanții, ci prin pocăință, ca schismaticii. Membrii clerului romano-catolic sunt primiți în slujirea în care au fost hirotoniți de Biserica Romano-Catolică"[566].

Pe linia canonului 95 de la Conciliul in Trullo, acest text vorbește deci și el de o clasificare a neortodocșilor care sunt primiți în Biserica Ortodoxă. Dar, spre deosebire de Părintele Stăniloae, care susținea că această „a treia categorie (ordo)" nu este altceva decât practicarea unei iconomii „totale" față de anumiți neortodocși, rușii nu par a face apel la iconomie. În orice caz, se pare că în acest sens ar trebui înțeleasă afirmația citată mai sus: „Biserica Ortodoxă a recunoscut întotdeauna validitatea tainelor Bisericii catolice". Acest întodeauna ține de recunoașterea în sine, deoarece iconomia, așa cum e înțeleasă ea de Stăniloae, nu este decât o practică excepțională a Bisericii, limitată la un anumit spațiu și la un anumit timp[567]. După Biserica rusă, ar exista ca atare cele trei categorii de neortodocși pe care le-am observat deja la Stăniloae cu diferența majoră că practica Bisericii nu este explicată în termeni de iconomie (fie ea *totală* sau *parțială*).

român Petre Vintilescu, care, în 1948, la Conferința teologică de la Moscova declara tainele neortodoxe valide *prin iconomie*, iar nu *per se*, cu condiția să fie păstrată și credința apostolică în aceste comunități.

[566] Comisia sinodală a Bisericii ortodoxe ruse, *Communiqué concernant les relations avec l'Église catholique et le document dit de «Balamand» (1993)*, apud „Relations entre les communions", în: *Irénikon*, LXX (1997), p. 381.

[567] Părintele Stăniloae consideră acrivia ca practică generală a Bisericii, în timp ce iconomia bisericească este un comportament extraordinar al ei, care ar putea explica astfel practica variabilă a Bisericii de-a lungul timpului.

Acestea fiind spuse, modul în care Părintele Stăniloae reacționează pare destul de surprinzător pentru cititor. Este dificil de înțeles de ce Părintele face apel la categoriile de *iconomie totală, parțială* și *acrivie*, cu atât mai mult cu cât el încearcă să sprijine practicarea iconomiei totale pe o anumită realitate bisericească prezentă la neortodocși.

Biserica – dăruitoare de har

Pe de o parte, ceea ce indică teologia dezvoltată de Părintele este că botezul administrat în afara Bisericii Ortodoxe este *recunoscut ca o introducere reală și eficientă* în viața creștină, dar că este nevoie să fie *completat*. La începutul studiului său din 1963, Stăniloae susține ferm că dacă, la primirea neortodocșilor, Biserica ar trebui să țină cont doar de interesul său, fără a se raporta la primul principiu-obiectiv, ea ar avea în acest fel o „libertate discreționară", iar aceasta ar dăuna regulii sale generale, acrivia. Căci, dacă Biserica nu ar trebui să țină cont de principiul obiectiv/extern în aplicarea iconomiei, aceasta ar fi echivalentă cu anularea necesității tainelor, iar în consecință a frontierelor Bisericii[568]. Până aici nu există nici o problemă, iar logica pare coerentă. În plan ecumenic, utilizarea iconomiei pare chiar că are implicații eclesiale: nu se poate practica față de orice comunitate eclesială, ci doar față de cele în care putem identifica acest principiu obiectiv.

Dar, spre sfârșitul studiului, vedem cum Părintele afirmă pur și simplu că: „e bine să luăm în toată seriozitate expresiile tradiției bisericești, care spun, atunci când unii eterodocși se primesc fără repetarea botezului, că el *este valid*, iar când acelorași li se administrează botezul, că el *nu este valid*. Totdeauna Biserica oficială (nu teologii) a justificat primirea vreunor eterodocși prin iconomie, cu

[568] Pr. Dumitru Stăniloae, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", p. 153.

afirmaţia că botezul lor *este valid*, şi invers, totdeauna a justificat acrivia faţă de ei cu afirmaţia că botezul lor *este nevalid*"[569].

Prin aceste enunţuri pare că se depărtează oarecum de poziţia patriarhului Serghie al Moscovei, la care de altfel declară că aderă în mod deschis. Căci ceea ce vedem aici este faptul că după practica generală a Bisericii (acrivia), botezul neortodocşilor este *invalid în sine*, dar prin exercitarea iconomiei Biserica poate considera valid acelaşi botez neortodox. Cu alte cuvinte, Biserica, în calitate de păstrătoare a harului, poate schimba validitatea unei taine administrate în afara Bisericii[570].

Dintr-un alt punct de vedere, acţionând astfel, el pare că îşi infirmă propria teză conform căreia *Tainele la rândul lor creează Biserica*. În propria sa argumentare a iconomiei există o singură direcţie: Biserica care face sau desface tainele. De unde şi o maximizare a valorii Bisericii în planul mântuirii. Or, s-a arătat într-un capitol anterior că, în cadrul teologiei sacramentare ortodoxe, poziţiile teologilor converg către un raport de intercondiţionare directă între Biserică şi Sfintele Taine. Biserica este un rezultat al Tainelor, acestea fiind lucrări prin care Hristos, prin Duhul Sfânt, constituie Biserica Sa, o menţine şi o extinde continuu. Dar şi invers, prin Taine se actualizează Taina Bisericii, în sensul că ele presupun un mediu eclesial, fără de care n-ar putea fi săvârşite. Astfel că, din

[569] Pr. Dumitru Stăniloae, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", p. 183. Aici îşi apropriază afirmaţia grecului Ioannis Karmiris care conchide, după analiza chestiunii iconomiei, prin cuvintele: „Este evident că Ortodoxia aplică în general şi prin acrivie «Extra Ecllesiam nulla salus», în timp ce în cazuri excepţionale şi prin iconomie ea practică «Ecclesia extra Ecclesiam»". Cf. Jean KARMIRIS, *L'ecclésiologie orthodoxe* (în greacă), Atena, 1973, p. 197; *apud* Elly ECONOMOU, „L'Église orthodoxe grecque et ses relations avec les Églises hétérodoxes", p. 254.

[570] Că aceasta nu este deloc abordarea rusă explicată de Florovsky în anii 30, reise clar şi din enunţurile lui Paul Evdokimov: „Nici o iconomie pastorală nu poate vreodată să dea forţa tainei unui act ce nu-i aparţine Bisericii; aceasta poate să recunoască ceea ce există întru adevăr sau poate să nu-l recunoască, ea nu poate schimba natura actului. La fel, este evident că ritul de primire a unui neortodox în Biserică nu poate nici el, după aceea, să completeze şi să facă valide actele anterioare incomplete". Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 343.

punct de vedere ortodox, pe cât de sacramentală este Biserica, pe atât de eclesiologice sunt Tainele[571].

Aceasta ne conduce evident la chestiunea puterii Bisericii capabilă, dacă putem spune așa, de a crea „validitatea" și de a acorda harul acolo unde acestea erau absente mai înainte[572]. Puterea aceasta a Bisericii, considerată „magică" de către unii autori ortodocşi, ar face astfel încât Bisericii să-i fie atribuită o „valoare de origine care îi aparţine lui Hristos"[573]. Or, vedem că din acest punct de vedere, Părintele Stăniloae respinge cu fermitate ideea lui Rahner de autorealizare a Bisericii în Taine, căci se temea de un fel de autonomizare a harului în raport cu Hristos.

Dar atunci, cum posedă Biserica această putere de a schimba ceea ce este valid în invalid şi viceversa? Am putea să o justificăm prin faptul că nu Biserica, ci Hristos prezent în Biserică este Cel ce lucrează. Dar atunci cum Hristos din Biserică ar putea anula ceea ce face Hristos în afara Bisericii? Părintele încearcă să explice dilema făcând apel la un principiu intern-variabil (deci, subiectiv), după care s-ar conduce lucrarea Bisericii. Totuşi, chiar dacă îl circumscrie unui scop soteriologic, Părintele nu reuşeşte să convingă că nu este vorba decât de o putere discreţionară exercitată de Biserică.

Desigur, el încearcă să adopte o cale de mijloc, recunoscându-le un anumit fundament tainelor celebrate canonic şi în numele Sfintei Treimi în celelalte confesiuni creştine. El recunoaşte aceasta, şi tocmai pe baza unui semn (character) al comuniunii cu Hristos. Am putea vedea aici adoptarea parţială a teoriei Fericitului Augustin. Însă, în loc să o aplice la practica generală a Bisericii, el o aplică principiului iconomiei.În acest caz, dat fiind faptul că el recunoaşte un fundament teologic suficient pentru a accepta

[571] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 533.

[572] El pare astfel că-şi contrazice propriile enunţuri după care Biserica nu creează tainele în virtutea unei puteri pe care ea ar deţine-o. Tainele sunt daruri ale lui Dumnezeu pentru viaţa lumii, iar Biserica este mediul în care lucrează Hristos, ce este săvârşitorul lor principal.

[573] Yves CONGAR, *Un peuple messianique*, pp. 32-33.

validitatea botezului, am putea să ne întrebăm de ce mai are nevoie să facă apel la iconomie, fie ea chiar „totală"?

Dacă ne situăm în orizontul gândirii sale, însăşi participarea Bisericilor ortodoxe la Consiliul Ecumenic al Bisericilor ţine de iconomie. Într-adevăr, credem că argumentarea iconomiei încearcă să disimuleze neputinţa de a uni recunoaşterea validităţii tainelor administrate în afara frontierelor vizibile ale Bisericii cu convingerea ortodoxă că în afara Bisericii nu există taine valide[574].

În această ultimă observaţie, putem afla şi răspunsul la întrebarea de ce nu identifică Părintele Stăniloae *iconomia totală* cu *acrivia*. Acrivia, după marea majoritate a teologilor ortodocşi din secolul al XX-lea, este *premisa* canonică şi teologică generală a Bisericii şi, conform acriviei, toate tainele neortodoxe sunt invalide[575]. Ele pot fi validate *kat oikonomian*, ceea ce nu înseamnă o validitate în sine. Căci, după aceştia, iconomia nu este o negare a acriviei; ea nu este decât o excepţie de la regulă. O regulă ce nu recunoaşte, în consecinţă, botezul administrat în afara frontierelor Bisericii.

Poate că tocmai din acest motiv teologul român nu dezvoltă mai bine implicaţiile eclesiologice ale opţiunii augustiniene pe care parţial o adoptă. Am putea spune că mai mult sau mai puţin perfecta comuniune cu Hristos pe care o recunoaşte că există în comunităţile neortodoxe se poate constitui în ceea ce numim *vestigia ecclesialis*[576]. Dar aceasta doar prin intermediul iconomiei, care rămâne totuşi o practică subiectivă a Bisericii, care se poate schimba în orice moment. Iar dacă am vorbit de fidelitate, chiar

[574] Cf. André de HALLEUX, „Orthodoxie et Catholicisme. Un seul baptême", pp. 450-451.

[575] În teologia română, acest punct de vedere a fost susţinut mai ales de profesorul Pr. Isidor TODORAN. Cf. studiile sale: „Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic", în: *Studii Teologice*, VII (1955), 3-4, pp. 139-149; şi „Botezul ereticilor", în: *Mitropolia Ardealului*, VI (1961), 4-6, pp. 266-281.

[576] Cu rădăcini reformate, această expresie este folosită abundent de Părintele Ion Bria. Părintele Stăniloae susţine o bază reală a botezului neortodocşilor (cei ce l-au primit canonic şi în credinţa treimică) şi recunoaşte existenţa succesiunii apostolice în tradiţia romano-catolică, vechi catolică şi cea anglicană.

Biserica, atunci când face apel la acest principiu, pare, în logica celor prezentate până acum, că nu rămâne fidelă principiilor sale.

Pe de altă parte, dacă în opinia Părintelui Stăniloae, acrivia este „legea generală" a Bisericii, nu vedem cum iconomia ar putea fi în zilele noastre „un instrument în serviciul unității"[577], deoarece ea se bazează pe desconsiderarea eclesialității celorlalte confesiuni creștine.

În același timp, trebuie să ținem cont și de epoca în care au fost scrise aceste studii. Primul datează din anul 1956, al doilea din 1963, iar al treilea din 1969. Deci, un singur studiu este posterior Conciliului Vatican II și deschiderii ecumenice extraordinare realizate de acesta. Din acest punct de vedere, nu-i putem reproșa Părintelui Stăniloae o voință anti-ecumenică, deoarece el activa într-un mediu teologic ce nu era foarte bine profilat.

Din anul 1969 acest subiect nu a mai fost tratat. Cum știm că raportul preliminar propus de Biserica Ortodoxă Română a produs multe reacții negative și ca atare a fost retras de prima Conferință Preconciliară Panortodoxă din 1976, este dificil de înțeles de ce Părintele Stăniloae nu mai abordează mai apoi și mai în detaliu această problemă spinoasă. În *Teologia dogmatică* din 1978, atunci când expune doctrina ortodoxă despre Sfintele Taine, el nu tratează iconomia sacramentală așa cum au făcut-o unii teologi greci[578] în sintezele lor dogmatice, chiar dacă la cursurile sale cu doctoranzii aborda această chestiune. Am vrea să credem că el păstrează tăcerea deoarece, probabil, a înțeles că iconomia, înțeleasă doar ca opus al acriviei, nu se putea constitui într-un bun instrument în dialogul cu celelalte confesiuni[579]. Este suficient să observăm ceea ce declara el în 1963 în privința utilității iconomiei: „ea are un scop misionar",

[577] Pr. Dumitru Stăniloae, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", p. 186.

[578] Cf. *Dogmatica* lui Trembelas unde există un capitol: *L'économie et la mesure de son application*. Cf. Panagiotis TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, pp. 60-69.

[579] În teza sa de doctorat, Pr. Ion Bria susține cu tărie că practica iconomiei constitue un obstacol pentru dialogul cu celelalte confesiuni creștine. Cf. „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine".

pentru a încuraja un număr mai mare de credincioşi neortodocşi să se întoarcă în sânul Bisericii[580].

De atunci, datele problemei s-au schimbat considerabil. Intrarea oficială a Bisericii Ortodoxe în Consiliul Mondial al Bisericilor în 1961 şi deschiderea dialogului cu romano-catolicii au făcut ca prozelitismul să fie considerat o practică dăunătoare relaţiilor actuale dintre diferitele tradiţii creştine. La aceasta se adaugă participările sale ecumenice destul de dese din anii 70-80 ai secolului trecut. Şi într-adevăr, la o citire diacronică a operei sale, se observă o evoluţie. Dacă în 1956 el afirmă că numai intenţia pentru unitate nu este suficientă şi că un act este necesar prin care Biserica să îl recepteze, în 1963, după ce a luat cunoştinţă de studiile teologilor ruşi ai aşa-numitei *via media*, el încearcă să reflecteze din ce în ce mai mult la condiţiile contemporane cerute de practica ecumenică[581].

În această optică, poziţia părintelui Bria ni se pare mai curajoasă, deşi mult mai apropiată de teza augustiniană. În teza sa susţinută sub îndrumarea Părintelui Stăniloae în 1968, Ion Bria afirmă că dacă plecăm de la principiul că, în practicarea iconomiei libertatea Bisericii este limitată de anumite condiţii de posibilitate a acestei iconomii, în afara condiţiilor deja menţionate, o apreciere favorabilă a elementelor instituţionale pozitive ce există în afara Ortodoxiei ar putea fi posibilă: se va lua în seamă în comunităţile neortodoxe realităţile bisericeşti ce determină structura acestor comunităţi (credinţa în Iisus-Hristos, botezul în numele Sfintei

580 Pr. Dumitru Stăniloae, „Iconomia în Biserica Ortodoxă", p. 170.

581 Pentru a justifica mai apoi refuzul recunoaşterii tainelor administrate în Biserica Catolică, Părintele Stăniloae pare că pune accentul pe unitatea credinţei. În această privinţă, a fost remarcată pasiunea cu care autorul nostru încearcă să demonstreze că Filioque ar aduce atingere dogmei trinitare. Pe de altă parte, el pare că ar accepta comuniunea euharistică cu Bisericile vechi orientale pe baza existenţei unei „unităţi de credinţă autentică". Aceasta l-a făcut pe Emmanuel Lanne să reacţioneze ferm, întrebându-se dacă această unitate de credinţă autentică este, dintr-un punct de vedere ortodox, mult mai sigură decât cea cu catolicii. Cf. Emmanuel LANNE, „Quelques questions posées à l'Église orthodoxe concernant la «communicatio in sacris» dans l'Eucharistie", în: *Irénikon*, LXXII (1999), p. 450.

Treimi, succesiunea apostolică etc.). Cum tainele sunt săvârşite nu numai în şi *de către* Biserică, ci şi *pentru* Biserică, tainele neortodocşilor nu au Biserica drept condiţie; ele nu actualizează Biserica; dar când ele sunt săvârşite în relaţie cu Biserica, pot avea valoare eclesială. Desigur, această valoare este mereu condiţionată şi imperfectă[582]. Dar viaţa sacramentală se consolidează după măsura unităţii totale cu adevărata Biserică. Cine se separă de bunăvoie de această Biserică nu poate acţiona în numele său, deoarece taina constituie tocmai relaţia sacramentală obiectivă cu Biserica universală. Astfel, pentru a-i găsi o justificare eclesiologică acestei poziţii intermediare, spune părintele Bria, trebuie să luăm în considerare criteriul următor: Biserica Ortodoxă trebuie să interpreteze realităţile eclesiale ale comunităţilor necreştine pe care ea nu le poate anula şi pe care ea le poate recunoaşte ca forma ei de prezenţă sau ca o manifestare a sa în aceste comunităţi[583].

În concluzie, demersul Părintelui Stăniloae în privinţa iconomiei este unul interesant şi moderat. El a înţeles bine că noul context ecumenic a schimbat radical metoda de abordare a problemei, însă nu îndrăzneşte să propună piste oarecum originale de urmat pentru o ieşire din impas, aşa cum a făcut-o, de exemplu, rusul George Florovsky în studiul menţionat mai sus. Însă principiul comuniunii, care traversează opera sa de la cap la coadă, îşi găseşte o aplicare fericită şi în privinţa problemei limitelor Bisericii, cu toate că ar fi fost de dorit o aprofundare a temei în acest sens. În ciuda câtorva

---

582 „Această recunoaştere impune ca fiecare partener la dialog să recunoască o realitate bisericească la celălalt, chiar dacă se consideră modul său de a trăi această realitate incorect sau incomplet". Cf. CONSULTATION THÉOLOGIQUE NORD-AMÉRICAINE ORTHODOXE-CATHOLIQUE, *Baptême et économie sacramentelle*, p. 120.

583 Pr. Ion BRIA, „Intercommunion et unité", p. 237. Paul Evdokimov afirma deja în 1965: „Neortodocşii, prin însăşi denominaţiunea lor, nu mai sunt în Biserica Ortodoxă, ci Biserica, dincolo de dezlipirea lor, este cea care continuă să fie prezentă şi să acţioneze în prezenţa credinţei şi a intenţiei corecte a mântuirii. Ştim unde este Biserica, dar nu ne este dat să judecăm şi să spunem unde nu este Biserica". Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 343.

inexactităţi, Părintele urmează calea de mijloc încadrându-se printre cei ce nu au afirmat cu claritate validitatea tainelor din afara Bisericii, dar care au recunoscut totuşi o comuniune cu Biserica, ce se păstrează şi în comunităţile creştine care-l caută pe Hristos şi, astfel, prezenţa un anumit har care operează prin aceste lucrări. Cu precizarea importantă că, în opinia lui, acceptarea unei oarecare validităţi a tainelor administrate în afara Bisericii Ortodoxe ţine de ordinul iconomiei.

Iconomia şi chestiunea ecumenică

Să luăm acum în considerare aspectul eclesial al iconomiei. Aşa cum afirmă John Erickson, dialogul dintre ortodocşi şi catolici a fost dezavantajat de ceea ce ar putea fi descris ca „inegalitatea" dintre articularea eclesiologiei şi a teologiei sacramentale[584].

Pe de o parte, găsim „poziţia" catolică asupra statutului eclesial al Bisericii Ortodoxe. Constituţia dogmatică despre Biserică de la Conciliul Vatican II, la nr. 8, exprimă convingerea că Biserica lui Hristos „subzistă" în Biserica Romano-Catolică. Iar după explicaţia dată de Congregaţia pentru Doctrina credinţei, din 2007, „a subzista" înseamnă a perpetua continuitatea istorică şi permanenţa tuturor elementelor instituite de către Hristos în Biserica Catolică, în care se află concret Biserica lui Hristos pe acest pământ[585].

Totuşi, aşa cum afirmă *Directoratul* pentru aplicarea principiilor şi normelor privind ecumenismul de la Consiliul Pontifical

[584] John ERICKSON, „Reception into the Orthodox Church: contemporary practice", p. 72.

[585] Cf. CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église*, § réponse à la deuxième question. Text în franceză în: *La Documetation catholique*, MMCCCLXXXV (2007), pp. 717-719.

pentru promovarea unității creștinilor din 1993[586], printre „elementele și darurile ce-i aparțin Bisericii Romano-Catolice (de exemplu, Cuvântul scris al lui Dumnezeu, viața și harul, credința, speranța și milostenia etc.), mai multe dintre acestea pot exista în afara limitelor sale vizibile. Bisericile și comunitățile bisericești, care nu sunt în comuniune deplină cu Biserica Catolică, nu au fost deloc private de semnificație și de valoare în taina mântuirii, căci Duhul lui Hristos nu refuză să se folosească de ele ca mijloace pentru mântuire. După modalități ce variază în funcție de condiția fiecărei Biserici sau comunități bisericești, celebrărilor lor pot hrăni viața harului în membrii lor care participă la acestea și pot oferi acces la comuniunea mântuirii"[587]. Deci, poziția catolică insistă asupra dialecticii dintre prezența *totală* a mijloacelor mântuirii (oferită Bisericii Catolice) și prezența *parțială* a acestor mijloace (pe care le aflăm în alte comunități bisericești separate de ea).

Cât despre valoarea bisericească a acestor comunități creștine, raționamentul catolic operează o distincție între protestanți, ce constituie „comunități bisericești", și ortodocși, ce constituie în mod veritabil „Biserica". Ultima, deși separată de Biserica Romano-Catolică, posedă „adevăratele Taine, mai ales în virtutea succesiunii apostolice: Preoția și Euharistia, care îi unesc cu noi"[588]. În consecință, „o anumită «communicatio in sacris», în circumstanțe favorabile, și cu aprobarea autorității bisericești, este nu numai posibilă, ci chiar recomandabilă"[589].

Totuși, recentele luări de poziție ale magisteriului romano-catolic, în special în chestiunea primatului papei, și a locului său în cadrul Bisericii universale, dar și locale, par un pas înapoi față

[586] Text în franceză în: *La Documetation catholique*, XC (1993), pp. 609-646.

[587] DIRECTOIRE, 104.

[588] *Unitatis Redintegratio* 15.

[589] *Unitatis Redintegratio* 15. A se vedea și Cuvântarea apostolică a papei Benedict al XVI-lea, SACRAMENTUM CARITATIS, care declară în numărul 15: „Euharistia stabilește în mod obiectiv o legătură de unitate puternică între Biserica catolică și Bisericile ortodoxe, care au păstrat natura autentică și întreagă a tainei Euharistiei".

de poziţiile enumerate mai sus. Defectul eclesiologic principal al Bisericii Ortodoxe este situat în lipsa de comuniune cu papa. Mai mult, slujirea papei este înţeleasă ca aparţinând fiecărei Biserici locale sau particulare[590]. În spiritul lui *Communionis notio*, „dat fiind că faptul de a fi în comuniune cu Biserica catolică, al cărui șef vizibil este Episcopul Romei şi Succesorul lui Petru, nu este un complement exterior al Bisericii particulare, ci unul dintre principiile sale constitutive interne, condiţia de Biserică particulară de care se bucură aceste venerabile Comunităţi creştine suferă o lipsă"[591]. După această interpretare, plinătatea mijloacelor de mântuire nu poate fi atinsă într-o Biserică locală sau particulară, care nu este în comuniune canonică cu papa[592].

Cât despre ortodocşi, şi ei insistă asupra unicităţii Bisericii, pe care o identifică cu Biserica Ortodoxă[593]. Încă de la Adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor de la New Delhi reprezentanţii ortodocşi au precizat că „Biserica Ortodoxă nu este o confesiune, una printre celelalte. Biserica Ortodoxă este conştientă de identitatea structurii sale interne şi a doctrinei sale cu *kerigma* apostolică şi cu tradiţia Bisericii vechi nedespărţite. Ea este în succesiunea neîntreruptă şi continuă a slujirii sacramentale, a vieţii sacramentale şi a credinţei [...] Biserica Ortodoxă are, prin convingerea şi prin conştiinţa sa internă, un loc particular şi excepţional în creştinătatea divizată. Ea este purtătoarea şi mărturisitoarea vechii Biserici

---

[590] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Lettre sur certains aspects de l'Église catholique comprise comme communion. Communionis notio*, (28 mai 1992). Text în franceză în: *La Documetation catholique*, MMLV (1992), pp. 729-734.

[591] Cf. *Communionis notio*, §17.

[592] A se vedea şi capitolul nostru despre tensiunea dintre sacramental şi juridicţional.

[593] Mai avem în acest sens o mărturie oficială într-un document al Adunării extraordinare a Bisericii Ortodoxe Ruse din 2000: „Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică a lui Hristos... Ea este Biserica Una, Sfântă, Catolică şi Apostolică, păstrătoare şi cea care acordă Tainele Sfinte în lumea întreagă... (1.1) Biserica lui Hristos este una şi unică (Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii*). (1.2)". Cf. *Principes fondamentaux régissant les relations de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie*, p. 375.

nedespărțite din care au ieșit, prin reducere sau separare, toate denominațiunile existente"[594].

Totuși, Ortodoxia nu și-a definit clar poziția privind statutul bisericesc al celor care sunt în afara structurilor vizibile ale Bisericii Ortodoxe. Aceasta face ca în practică să existe diferențe între viziunea diferitelor Biserici Ortodoxe cu privire la recunoașterea tainelor neortodoxe, iar ca teologii și ierarhii ortodocși să numească cu termenul de Biserică și alte tradiții creștine sau să folosească termenul de Biserică și la plural în dialogul ecumenic. Chiar dacă, așa cum se precizează de fiecare dată în cadrul dialogului teologic dezvoltat cu Biserica Romano-Catolică, „participanții ortodocși au simțit că e important să accentueze faptul că utilizarea termenilor de „Biserica", „Biserica universală", „Biserica indivizibilă" și „Trupul lui Hristos" nu subminează în nici un fel înțelegerea de sine a Bisericii Ortodoxe drept „Biserica una, sfântă, catolică și apostolică" de care vorbește Crezul niceoconstantinopolitan". În cazul Bisericii Romano-Catolice, într-un fel, Biserica Ortodoxă îi recunoaște un anumit statut eclesial. La începutul secolului al XX-lea (în 1922), Patriarhia de Constantinopol declara hirotonia anglicană ca „posedând aceeași validitate ca cea a romano-catolicilor, a vechilor catolici și a armenilor"[595]. Totuși, deoarece declarația nu spunea nimic despre validitatea hirotoniilor în bisericile citate, este dificil de știut dacă această validitate este recunoscută *per se*, sau dacă este vorba de o chestiune de iconomie[596].

Abordarea „rusă" oferă o evaluare pozitivă a eclesialității Bisericii Romano-Catolice. Teologii din *via media* susțin o bază reală a botezului neortodocșilor și recunosc existența succesiunii apostolice în tradiția romano-catolică și anglicană. Ioan Zizioulas vorbește despre existența unei „entități eclesiale parțiale"[597] la

[594] Constantin PATELOS, *The Orthodox Church in the Ecumenical Mouvement*, Genève, 1978, p. 97; *apud* André BIRMELE, în: *La communion ecclésiale*, p. 335.

[595] Cf. Edward HARDY, *Orthodox Statements on Anglican Orders*, New York, 1946, p. 2.

[596] Francis THOMSON, *Economy*, p. 369.

[597] Jean ZIZIOULAS, „La participation des orthodoxes au mouvement œcuménique", în: *Unité des chrétiens*, 1998, p. 17.

neortodocşi. Totuşi, cele mai multe dintre abordările teologilor greci nu fac acest lucru.

Până acum lucrările Comisiei internaţionale mixte pentru dialogul teologic dintre Biserica Romano-Catolică şi cea Ortodoxă s-au desfăşurat fără a clarifica această chestiune de bază. Raportul de la Bari „Credinţă, taine şi unitatea Bisericii" din 1987 nu a ajuns la recunoaşterea mutuală a tainelor[598]. Declaraţia comisiei mixte despre „Uniatism, metodă de unire din trecut", de la Balamand în 1993, a afirmat că „orice rebotezare va fi exclusă"[599], dar nu a oferit un fundament teologic suficient pentru această afirmaţie. Totuşi, ea recunoaşte că „ceea ce Hristos i-a încredinţat Bisericii sale – mărturisirea de credinţă apostolică, participarea la aceleaşi taine, mai ales la preoţia unică celebrând unica jertfă a lui Hristos, succesiunea apostolică a episcopilor – nu poate fi considerat proprietatea exclusivă a uneia dintre Bisericile noastre"[600]. Această afirmaţie, cu precădere, motivează, în viziunea unor teologi catolici, tocmai respingerea documentului de către unele dintre Bisericile ortodoxe[601].

Dar, în realitate, care sunt cauzele ce motivează respingerea constantă a recunoaşterii botezului neortodox? Acestea sunt multiple, însă dorim să subliniem doar două: în primul rând, pentru ortodocşi, introducerea în comuniunea Bisericii presupune ca Botezul să fie nedespărţit în mod artificial de Mirungere şi Euharistie[602]. Din acest punct de vedere, putem constata că mai există încă o

---

[598] Cu puţin timp înainte de întâlnirea de la Bari, părintele André de Halleux conchide în unul dintre studiile sale, afirmând că „există o divergenţă funciară între Răsărit şi Apus în materie de teologie baptismală". Cf. André de HALLEUX, „Orthodoxie et Catholicisme. Un seul baptême?", p. 449.

[599] BALAMAND, nr. 13.

[600] BALAMAND, nr. 13.

[601] Profesorul Joseph FAMERÉE susţine că o asemenea respingere arată conştiinţa eclesială exclusivistă a acestor Biserici. Cf. „Les limites de l'Église...", p. 138. Trebuie să precizăm şi că opt Biserici ortodoxe au fost absente la Balamand. Critica posterioară a găsit un anumit număr important de incoerenţe în documentul citat, ceea ce a făcut ca acceptarea sa în lumea ortodoxă să fie una parţială.

[602] Aceasta este şi abordarea Părintelui Stăniloae în studiul său din 1963 – „Iconomia în Biserica Ortodoxă".

diferență între cele două Biserici în ceea ce privește însăși concepția despre Botez[603].

În al doilea rând, și mai important, ortodocșii cred că nu pot recunoaște tainele unei alte Biserici decât dacă pot recunoaște eclesialitatea acelei Biserici[604]. Ceea ce interesează Ortodoxia, este faptul de a ști în ce măsură comunitățile nonortodoxe au o structură eclesiologică reală, care să le permită să fie autentice manifestări locale ale Bisericii Una[605]. Aceasta deoarece doar adevărata Biserică poate conferi tainele în mod valid. Deci, ar trebui mai întâi demonstrat, cum comunitatea neortodoxă este și adevărata Biserică ce mărturisește adevărata credință pentru ca tainele să poate fi recunoscute valide[606]. În realitate, este contrariul perspectivei protestante care se sprijină pe o dinamică a unității încercând să facă să progreseze în același timp și în tensiune atât comuniunea eclesială, cât și comuniunea sacramentală[607].

Oricare ar fi situația, putem observa împreună cu profesorul Joseph Famerée cât de mult este în centrul teologiei ortodoxe chestiunea adevăratei eclesialități, „cu presupunerea, mai mult sau mai puțin explicită chiar la cei mai deschiși, că plinătatea credinței, și

---

603 Printre altele, raportul de la Bari a avut în vedere chestiunea articulării tainelor inițierii creștine: „Inițierea creștină este un tot în care Mirungerea este perfecționarea Botezului, iar Euharistia împlinirea celor două". Cf. BARI, nr. 37.

604 Cf. Karin HELLER, „Le baptême – fondement de l'unité des Églises? Foi et Constitution et la question du baptême", în: *Irénikon*, LXXII (1999), p. 85.

605 Părintele Bria afirmă în acest sens că validitatea preoției se bazează pe autoritatea și capacitatea de a sluji în numele Bisericii universale oriunde și oricând, iar validitatea tainei se fondează pe puterea sa de a produce un efect eclesial, o relație obiectivă cu Biserica catolică. Cf. Pr. Ion BRIA, „Intercommunion et unité", p. 234.

606 Iată ceea ce declară a treia conferință preconciliară panortodoxă (1986): „Ele [Sinoadele ecumenice] au subliniat în mod deosebit legătura dintre spiritul de dreptate al credinței și comuniunea în taine". *Apud* „Adunarea extraordinară a Bisericii Ortodoxe Ruse", *Principes fondamentaux*, nr. 3.1.

607 Martin BOURGINE, „Vers une seule communauté eucharistique. Eucharistie et communion des Églises". Présentation du colloque œcuménique de Chevetogne (31 août – 2septembre 1999), în: *Irénikon*, LXXII (1999), p. 333.

deci eclesialitatea în sens plenar, rezidă în ultimă instanță doar în Ortodoxie"[608].

În acest cadru ecumenic, o chestiune spinoasă privește aplicarea concretă a iconomiei sacramentale neortodocșilor. Cea mai mare parte dintre teologii ortodocși o limitează la convertirea la Ortodoxie a altor creștini[609], dorinței manifestate de a se uni cu Ortodoxia. Totuși, este potrivit să extindem acest principiu aplicându-l așa cum este și în cadrul dialogului ecumenic, fără a cere trecerea la Ortodoxie? Altfel spus, iconomia s-ar putea constitui într-un principiu ecumenic? Am văzut că Părintele Stăniloae încearcă să avanseze o asemenea poziție[610].

Totuși, extinderea acestui principiu în cadrul dialogului ecumenic este o chestiune foarte delicată. Mai întâi, folosirea iconomiei sacramentale, așa cum a fost ea înțeleasă de o bună parte a teologilor ortodocși (de exemplu la primirea convertiților fără repetarea tainelor), nu pare că presupune o formă oarecare de eclesialitate la neortodocși. Mai mult decât atât: s-ar pune la îndoială și s-ar refuza caracterul de Biserică comunităților recunoscute în acest fel. După Francis Thomson, „recunoașterea tainelor prin iconomie se bazează pe nesocotirea caracterului de Biserică"[611].

[608] Joseph FAMERÉE, „Les limites de l'Église...", p. 138.

[609] În 1986 la Bari, Zizioulas afirma în fața Comisiei mixte că aplicarea iconomiei nu va trebui să fie practicată decât în privința persoanelor care cer să intre în Biserica Ortodoxă. Cf. Emmanuel LANNE, „Quelques questions...", p. 447. Este o poziție moștenită de la Jerome Kotsonis. Cf. Jerome KOTSONIS, „The Canonical Aspect of Intercommunion with the Heterodox".

[610] În orice caz, aceasta este concluzia studiului său din 1964. Este adevărat că într-un alt studiu din 1971, teologul nostru afirmă în câteva fraze că principiul iconomiei nu se poate aplica decât celor ce doresc să intre în comuniune totală cu Biserica Ortodoxă. El se opune astfel extinderii principiului iconomiei la practica intercomuniunii ca fiind o interpretare eronată a noțiunii de iconomie. Cf. „În ceea ce priveste intercomuniunea", în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 4, p. 565.

[611] Francis THOMSON, „Economy...", p. 370. Totuși, dacă urmăm linia lui Stăniloae, ce-și fondează iconomia pe un principiu obiectiv, utilizarea iconomiei pare că are și implicații eclesiologice: ea nu poate fi practicată față de orice Biserică.

Pe de altă parte, teologii ortodocşi, care au susţinut obligativitatea existenţei condiţiilor şi realităţilor instituţionale (*vestigia ecclesiae*) pentru ca iconomia să poată fi aplicată, se află în dificultate când este cazul explicaţiei de ce această recunoaştere nu li se aplică tainelor *per se* şi doar prin iconomie, înţeleasă ca excepţie de la regulă[612].

În consecinţă, teologii occidentali care cred că iconomia poate juca în zilele noastre un oarecare rol pe calea unităţii par că nu au înţeles bine semnificaţiile date acestui principiu de către teologii ortodocşi în cursul ultimelor două secole. Duchatelez, de exemplu, pe care l-am citat de mai mult ori înainte şi care de altminteri ne-a lăsat foarte bune expuneri de ordin istoric, crede că „practicarea iconomiei bisericeşti, inspirată din iconomia divină, poate deschide şi lărgi un drum spre unitate"[613]. Ni se pare că aceşti teologi se înşeală când cred că aplicarea iconomiei, ca opusă acriviei, ar reprezenta o oarecare recunoaştere în sine a validităţii uneia dintre tainele lor. Din contră, dacă ne ghidăm după practica iconomiei, nu există nicio problemă în a recunoaşte validitatea a ceva ce nu este valid în sine[614].

În al doilea rând, acceptarea, prin iconomie, adică prin pogorământ a unui angajament ecumenic, de exemplu, sau validitatea unor taine administrate în afara Bisericii Ortodoxe, nu ar avea nici o influenţă asupra pleromei ortodoxe. Totul va fi considerat parţial sau provizoriu. Va fi uşor, chiar „prea uşor", pentru Biserica Ortodoxă să recunoască, prin pogorământ, un act al unei alte comunităţi bisericeşti, căci l-ar putea revoca în orice moment. Însă aceasta ar trăda şi fidelitatea Bisericii faţă de ea însăşi şi dialogul întru adevăr.

[612] În opinia lor, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaşte drept valide prin iconomie hirotoniile conferite în Bisericile unde nu există succesiune apostolică validă din punct de vedere istoric, dogmatic şi sacramental.

[613] Kamiel DUCHATELEZ, „Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CXXIV (2002), p. 579.

[614] După Stăniloae, chiar ortodocşii ce neagă orice formă de validitate actelor Bisericii Catolice ar putea, prin iconomie, să le recunoască drept valide.

Există, desigur, poziţii care, deşi subliniază caracterul extraordinar ar iconomiei, pledează pentru aplicarea provizorie a acestui principiu până la restabilirea comuniunii depline. De exemplu, teologul André de Halleux, care împărtăşeşte şi el ideea că aplicarea acestui principiu nu ar însemna deloc pentru un romano-catolic faptul că botezului său i-ar fi conferită o anumită validitate, susţine totuşi aplicarea acestui principiu doar în mod provizoriu până la restabilirea comuniunii sacramentale. El ştie că ceea ce ar putea face inutilă practica iconomiei sacramentale, este tocmai deplina acceptare mutuală a tainelor, ce ar coincide ca atare cu restabilirea comuniunii sacramentale[615].

Miza importantă rămâne, ca atare, recunoaşterea mutuală a tainelor, iar din acest motiv, opinia noastră este că iconomia, înţeleasă ca opusă rigorii Bisericii şi având un caracter parţial şi provizoriu, nu se poate constitui într-un instrument potrivit pentru un dialog întru adevăr. Dimpotrivă, dacă se consideră iconomia sacramentală în linia celei divine, cu o bază obiectivă în aplicarea ei şi în serviciul comuniunii omului cu Dumnezeu, atunci ar putea fi utilă dialogului. Biserica trebuie să recunoască iconomia divină împlinită dincolo de frontierele sale, punând ca principiu fundamental comuniunea şi aspiraţia pentru comuniune.

În practică, Biserica manifestă iconomia sa faţă de aceşti creştini fie prin rigoare/severitate, fie prin pogorământ. Deci, principiul iconomiei nu este opus acriviei, ci o conţine. Căci chiar dacă se regăsesc în anumite comunităţi creştine condiţiile obiective pentru recunoaşterea, de exemplu, a Tainei Botezului, precum săvârşirea canonică şi credinţa trinitară, dacă nu există o atitudine favorabilă pentru comuniunea cu Biserica, o deschidere sau o disponibilitate pentru comuniune, o comunicabilitate[616], iconomia se va aplica riguros, iubirea va îmbrăca forma severităţii.

Observăm astfel că subiectul iconomiei, în modul în care este dezbătut în zilele noastre în Ortodoxie, pune în prim plan

[615] André de HALLEUX, „Foi, baptême et unité. A propos du texte de Bari", în: *Irénikon*, LXI (1988), p. 186.

[616] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia în Biserica Ortodoxă".

chestiunea eclesialității celorlalte comunități creștine și în consecință cea a recunoașterii „ontologice" a tainelor administrate în afara Bisericii Ortodoxe.

Există un exemplu subliniat de către părintele Bria în teza lui de doctorat, chiar dacă până la urmă s-a dovedit a fi unul nefericit datorită evoluției ulterioare a lucrurilor. În 1935, Comisia teologică ortodoxă română, care a studiat problema recunoașterii validității hirotoniilor anglicane, a recomandat Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române să recunoască validitatea acestora fără a folosi iconomia[617]. Comisia a studiat doctrina anglicană în general și învățătura despre caracterul sacramental al Euharistiei și al preoției, în special. La baza recomandării de a recunoaște validitatea, exista acordul constatat privind doctrina sacramentală între Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană[618], precum și exemplul altor Biserici ortodoxe surori care recunoscuseră deja aceste hirotonii. Deci, în acest caz, teologii români nu au considerat necesar să practice iconomia, deoarece au recunoscut o bază teologică suficientă pentru acceptarea validității, fundamentându-se mai ales pe succesiunea apostolică și pe caracterul de taină al euharistiei anglicane. Sfântul Sinod și-a însușit, de altfel, propunerea comisiei și a recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane în martie 1936.

În loc de concluzii

Dacă fixăm, așa cum a făcut-o Părintele Stăniloae, ca principiu ermineutic al iconomiei comuniunea, atunci consecințele unui asemenea demers nu sunt de neglijat. Comuniunea provine din Dumnezeu și înaintează către El – comuniune de

617 Cf. *Conferința română ortodox-anglicană de la București* (iunie 1935), București, 1938, pp. 36-37.

618 Pr. Ion BRIA, „Intercommunion et unité", p. 235.

Persoane veşnică şi infinită. Dacă posibilitatea comuniunii omului cu Dumnezeu este dată în prezenţa chipului lui Dumnezeu în om chiar după cădere şi dacă, din punct de vedere spiritual Biserica este înţeleasă ca „unirea a tot ceea ce există, sau e destinată să cuprindă tot ceea ce există: Dumnezeu şi creaţie", ca „împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea"[619], atunci nu putem nega o oarecare comuniune cu Dumnezeu şi cu Biserica lui Dumnezeu creştinilor care nu sunt în interiorul graniţelor ei canonice. Logica formalistă se cere depăşită aici de cea duhovnicească. Iubirea lui Hristos acoperă ca o imensă haină întreaga umanitate. Biserica lucrează pentru sfinţirea sau îndumnezeirea oamenilor punându-i în comuniune cu Dumnezeu. Ea se roagă în Liturghie pentru mântuirea întregii lumi. Ea se roagă, urmând exemplul lui Hristos, pentru unitatea tuturor. Mântuirea, sfinţirea, îndumnezeirea, asemănarea omului cu Dumnezeu se fundamentează toate pe principiul comuniunii. Fiinţa eclesială este persoana în comuniune. Toate însuşirile sau atributele Bisericii sunt structurate de principiul comuniunii: unitatea, sfinţenia, sobornicitatea/catolicitatea şi apostolicitatea. Toate aceste însuşiri sunt de natură spirituală, şi nu materială, intrinseci Bisericii.

Pentru a rămâne fideli acestui principiu al comuniunii, cu fundament trinitar şi aplicare eclesială şi antropologică, care le este atât de drag, teologii ortodocşi ar trebui să aprofundeze cu mai multă seriozitate chestiunea recunoaşterii existenţei unei realităţi sacramentale şi în afara frontierelor canonice ale Bisericii Ortodoxe.

În această privinţă, Adunarea extraordinară a Bisericii Ortodoxe Ruse declara în anul 2000: „Biserica Ortodoxă afirmă prin gura Sfinţilor Părinţi că la mântuire nu se poate ajunge decât în Biserica lui Hristos. Dar, în acelaşi timp, comunităţile decăzute din unitatea cu Ortodoxia, nu au fost niciodată considerate total private de harul divin. Ruptura comuniunii eclesiale duce

[619] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 137.

ineluctabil la degradarea vieții harului, dar nu mereu la completa sa dispariție în comunitățile separate. De aceasta se leagă practica primirii în Biserica Ortodoxă a persoanelor ce vin din comunitățile eterodoxe, nu doar prin Taina Botezului. În ciuda rupturii unității, se mai păstrează o anumită comuniune incompletă, care acționează ca un gaj al posibilității întoarcerii la unitatea în Biserică în plenitudinea și unitatea universală"[620].

[620] ADUNAREA EXTRAORDINARĂ A BISERICII ORTODOXE RUSE, *Principes fondamentaux*, nr. 1.15.

PARTEA A VI-A

Slujirea preoţească

Învăţătura despre slujirea preoţească ocupă un loc notabil în eclesiologia Părintelui Stăniloae, fiind o consecinţă directă a importanţei acordate de el Bisericii în planul mântuirii. Cu toate acestea, scopul studiului nostru nu este acela de a prezenta sistematic învăţătura despre preoţie dezvoltată de Părintele, deoarece în privinţa acestui subiect există deja analize interesante[621]. Se va insista doar pe câteva puncte particulare ale temei dezvoltate de teologul român.

Preoţia lui Hristos – izvorul întregii slujiri în Biserică

Marile tradiţii creştine afirmă împreună că în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat s-a manifestat plenitudinea preoţiei, ca o capacitate reală de mijlocire şi de împăcare între

[621] A se vedea în acest sens Ronald G. ROBERSON, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The contribution of Dumitru Staniloae and younger colleagues*, [Excerpta ex disertatione ad Doctoratum - Pontificium Institutum Orientale], Rome, 1988. Dănuţ MĂNĂSTIREANU, „Dumitru Staniloae's Theology of Ministry", în: *Dumitru Staniloae: Tradition and Modernity in Theology*, pp. 126-146.

Dumnezeu şi oameni. Iisus Hristos este singurul *Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni*, după *1 Timotei* 2, 5. Ca atare, orice idee de mijlocire aplicată Bisericii, şi implicit slujirilor ei, nu poate fi concepută decât într-un raport de subordonare faţă de Unicul Mijlocitor, Domnul nostru Iisus Hristos, *Unus Sanctus*. Cu toate acestea, problema slujirii preoţeşti constituie un punct de divergenţă în dialogul ecumenic, deoarece aceasta nu înseamnă altceva, în realitate, decât transpunerea înţelegerii sacramentalităţii Bisericii, proprie fiecărei tradiţii creştine, în diferitele concepţii despre slujirea preoţească.

Pentru creştinul ortodox, viaţa Bisericii este participare la viaţa lui Dumnezeu, deci la comuniunea şi sfinţenia lui Dumnezeu. Hristos, Unul Sfânt, este Capul Bisericii, Una Sfântă. Sfinţenia Sa se autocomunică neîntrerupt Bisericii, pentru ca ea să fie Trupul Său sacramental. Sfinţenia Bisericii este astfel sfinţenie primită de la Hristos – Dumnezeu, Unul din Sfânta Treime, prin Duhul Său cel Sfânt. Insistenţa ortodoxă se fondează astfel pe *sensul şi pe importanţa jertfei hristice*, pe calitatea veşnic eficientă a slujirii sfinţitoare a lui Hristos[622]. Pentru Părintele Stăniloae, ce continuă şi aprofundează linia hristologică a Sf. Maxim Mărturisitorul, Hristos s-a făcut, prin Întrupare, ceea ce omul căzut nu a putut împlini – Preot al întregii creaţii, iar aceasta având drept unic obiectiv, să o aducă la Dumnezeu. El este unicul Preot total, deoarece El este singurul care I se oferă în totalitate Tatălui. El se face Omul central prin puterea ipostasului său divin, singurul om care poate ajunge la Tatăl, pentru a ne aduce şi pe noi cu el; singurul unificator, căci El a asumat natura umană într-un ipostas lărgit, deschis întregii umanităţi[623]. Hristos s-a făcut pe Sine unicul preot eficient, cu toate că rămâne Dumnezeu, în calitate de om, El îi uneşte în Sine în mod real, pe toţi oamenii. El rămâne „Preotul veşnic", unicul „Om prin care putem ajunge la Tatăl"[624], deoarece

[622] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iisus Hristos, Arhiereu în veac", *Ortodoxia*, XXXI (1979), 2, p. 217.

[623] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 151.

[624] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 152.

El mijlocește continuu pentru intrarea noastră în comuniunea cu Tatăl, prin intermediul stării Sale de jertfă, primindu-ne în relația Sa deschisă cu Tatăl[625].

Această percepție hristologică centrată pe calitatea arhierească a Domnului este bine reflectată în teologia slujirii preoțești dezvoltată de Părintele Stăniloae. Asemenea multor teologi din timpul său, Părintele își fondează învățătura despre slujirea preoțească pe întreita slujire a lui Hristos. Această slujire are un caracter întreit: *predicarea* neschimbată a învățăturii lui Hristos, *sfințirea* credincioșilor și *conducerea pastorală* a lor spre mântuire[626]. În acest mod, el vrea să dea, ca și Conciliul Vatican II, o aplicare eclesiologică lui „tria munera Christi"[627], temă de origine reformată și care nu a început să se impună atenției Bisericii Romano-Catolice decât între cele două Concilii de la Vatican[628]. Totuși, este dificil de spus dacă Stăniloae împrumută tema întreitei slujiri a lui Hristos din teologia catolică sau din cea reformată. El afirmă doar că această temă este patristică, fără a da referințe. Trebuie subliniat că această abordare este anterioară conciliului Vatican II, deoarece observăm că autorul nostru aprofundează tema în cartea sa din 1943 – *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Este posibil să vedem aici o influență din partea autorilor ortodocși tributari teologiei occidentale, mai ales prin intermediul *Dogmaticii* (Atena, 1907) teologului grec Hristou Androutsos, pe care, de altminteri, el o traduce în limba română în 1930[629].

Cu toate acestea, punerea în relație cu tripla slujire a lui Hristos comportă o notă deosebită în demersul teologului nostru. Astfel, observăm preocuparea sa permanentă de a menține și a aprofunda

---

625 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 155.

626 Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei și sinodalității", în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 3-4, p. 167.

627 Cf. *Lumen Gentium* 21.

628 Cf. Yves CONGAR, „Sur la trilogie prophète-roi-prêtre", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXVII (1983), pp. 97-115.

629 Teologul grec concepea Biserica, în realitate, ca pe o continuare și ca pe o prelungire a slujirii profetice, a celei preoțești și a celei împărătești a lui Hristos.

în mod special analogia cu slujirea preoţească/sfinţitoare a lui Hristos. Mai multe motive ar putea justifica această alegere.

Mai întâi, deşi vocabularul sacerdotal nu a fost utilizat în Noul Testament decât pentru preoţia lui Hristos şi pentru preoţia împărătească[630], tradiţia răsăriteană, care nu s-a confruntat cu o contestare protestantă, nu a pus sub semnul întrebării folosirea vocabularului sacerdotal pentru a desemna slujirea episcopatului şi a presbiteratului[631].

În al doilea rând, întreaga teologie răsăriteană este marcată de aspectul sacramental al vieţii eclesiale. El nu este considerat o dimensiune printre altele, ci mai degrabă „aspectul" principal al eclesiologiei[632]. Acest mod de abordare al noţiunii de preoţie este profund ancorat în tradiţia răsăriteană şi capătă o dublă semnificaţie: mai întâi, Euharistia este situată în centrul vieţii eclesiale, iar celelalte funcţiuni decurg din aceasta; în al doilea rând, intimitatea dintre credincioşi şi Hristos, ca rezultat al comuniunii euharistice, face posibilă prelungirea stării Sale de jertfă, ce reprezintă tocmai participarea umană la jertfa hristică, la Euharistie, la Biserică şi, în ultimă instanţă, la mântuire.

În al treilea rând şi strâns legat de ceea ce s-a afirmat mai înainte, teologia Părintelui Stăniloae este profund marcată de teologia jertfei, dezvoltată mai ales în spaţiul alexandrin, principalul reprezentant al acesteia fiind Sf. Chiril al Alexandriei.

---

630 Cf. Pierre GRELOT, „Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CXII (1990), pp. 161-182.

631 Mai mult, această perspectivă sacramentală situează slujirea diaconului undeva într-o stare intermediară între preoţia celor botezaţi şi preoţia primită prin hirotonie. În capitolul ce tratează despre Taina hirotoniei în mod special, Părintele consacră doar un paragraf slujirii diaconului, dezvoltând-o ceva mai mult când este vorba despre descrierea ritualului propriu-zis.

632 Este o poziţie bine dezvoltată de teologii ruşi ai imigraţiei. Serghei Boulgakov spunea în această privinţă: „Vino şi vezi: nu concepem Biserica decât prin *experienţă, prin har, prin participarea la viaţa ei*". Cf. *L'Orthodoxie*, p. 4. La fel, pentru părintele Georges Florovsky, Biserica este mai degrabă o realitate „*pe care o trăim* decât un obiect pe care îl analizăm şi îl studiem". Cf. „Le Corps du Christ vivant", p. 10.

În al patrulea rând, în logica lui Stăniloae, slujirea sfințitoare (sau de îndumnezeire – cum o numește el) o înglobează pe cea învățătorească și pe cea pastorală. Părintele subliniază de mai multe ori că, în realitate, este vorba despre o singură slujire și nu de trei slujiri diferite. În opinia sa, separația netă între slujirea de luminare prin cuvânt sau învățătură și cea de sfințire ar fi, în realitate, produsul unei gândiri post-patristice care a separat rațiunea de sentiment și de voință.

În această perspectivă, în analiza noastră se va întâlni și expresia: „preoție slujitoare", pe lângă cea de: „slujire preoțească"[633] (deși această alternanță poate fi uneori problematică pentru cititorul creștin occidental), pe de o parte, deoarece însuși Stăniloae folosește ambele sintagme, iar pe de altă parte pentru a pune în evidență ceea ce el dorește să accentueze sistematic: analogia cu slujirea preoțească a lui Hristos.

Această viziune sacramentală a slujirii eclesiale are *două consecințe* deloc neglijabile în teologia Părintelui: ignorarea preoției celor botezați (împărătești) și punerea pe același nivel sacerdotal a preotului și a episcopului. Mai mult, slujirea diaconală (diaconia) este aproape uitată.

Pe de o parte, în demersul său de sistematizare dogmatică, Părintele Stăniloae tratează „foarte" superficial chestiunea preoției universale: cele două paragrafe care îi sunt consacrate în al doilea volum al *Dogmaticii* sale și cele câteva rânduri din al treilea volum nu fac decât să ne întărească opinia că pentru el aceasta este o chestiune străină, care nu este intrinsecă Ortodoxiei. Credem că tocmai din rațiuni de metodă dogmatică, nu vrea să o lase cu totul deoparte[634].

[633] Cf. André de HALLEUX, „Ministère et sacerdoce", *Revue théologique de Louvain*, XVIII (1987), p. 453, după care preoția „arată o teologie a Bisericii, care se naște din jertfa lui Hristos Preotul, pe care ea o celebrează, în timp ce ordinea ierarhică a funcțiunilor și a puterilor articulează din punct de vedere al slujirilor această preoție și această celebrare, în serviciul koinoniei".

[634] Poate că e interesant de subliniat că singurul izvor citat în aceste câteva rânduri este teologul ortodox Pavel Evdokimov, care face parte din imigrația

Pe de altă parte, regăsim, ca o consecință a viziunii sale sacramentale a slujirii eclesiale, punerea pe picior de egalitate a preotului și a episcopului sau folosirea binomului preot – episcop atunci când este vorba despre funcția preoțească a slujirii.

Desigur, Părintele Stăniloae nu-i contestă episcopului slujirea sa de *„reprezentant total al lui Hristos"*[635], cu întreaga plinătate a preoției[636]. Găsim în scrierile sale pagini întregi dedicate în mod exclusiv slujirii episcopale și de multe ori el citează ritualul ortodox al hirotonirii episcopului, ce subliniază în mod special datoriile particulare ale slujirii episcopale. Astfel, în timpul rugăciunilor de hirotonire, pe capul viitorului episcop se așază nu numai mâna unui episcop, ci și Sfânta Evanghelie, subliniindu-se astfel misiunea sa învățătorească, esențială pentru un episcop.

În același timp, în opera Părintelui Stăniloae am căuta în zadar o oarecare distincție între *episcopé* (slujirea episcopală) și cea de *episcop*, adică între ansamblul „sarcinii de supraveghere pastorală și de unitate"[637] și persoana care încarnează această slujire, episcopul. În pură tradiție ortodoxă, autorul nostru vorbește în general doar de *episcop*[638].

rusă din Occident, deci o persoană care a fost în contact nemijlocit cu teologia occidentală.

[635] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 155. A se vedea și *Lumen Gentium* 21: „Episcopii, într-un mod cu totul special și vizibil, țin *locul lui Hristos însuși* Învățător, Păstor și Mare preot, și acționează în numele și ca reprezentanți ai Lui (*in ejus persona)*".

[636] Cf. HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique*, éd. B. Botte, coll. *Sources Chrétiennes*11-bis, Éd. du Cerf, Paris, 1968, p. 46. Rugăciunea pentru hirotonirea întru episcop a lui Ipolit este revelatorie în această privință: „Îngăduiește-i, Tată cel ce cunoști inimile, slujitorului tău pe care l-ai ales la episcopat, ca el să păzească turma ta și să exercite în privința ta *preoția suverană* fără de pată, slujindu-te ziua și noaptea" (s.n.). Cf. *Lumen Gentium* 21.

[637] DOMBES, *Le ministère épiscopal. Réflexion et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Les Presses de Taizé, 1976, p. 12.

[638] În același timp, este evident că dezacordurile actuale dintre diferitele tradiții creștine privesc mai puțin conținutul esențial al lui *épiscopè* decât modul său de exercitare. Cf. DOMBES, *Le ministère épiscopal. Commentaire au texte proposé*, pp. 61-62.

Totuși, când este vorba să definească dubla relație a preoției de hirotonie cu Hristos și cu comunitatea, așa cum este cazul în al doilea volum al *Teologiei sale dogmatice*, raportul teologic dintre slujirea preotului și cea a episcopului se sprijină în mod deosebit pe puterea hirotonirilor, care este tocmai o putere sacramentală.

În această abordare, diaconul nu apare, deoarece ceea ce contează este puterea de a aduce jertfă la altar[639], de a săvârși Sfintele Taine[640]. În săvârșirea Euharistiei și a celorlalte Sfinte Taine, episcopul nu „poate" nimic mai mult decât preotul[641], iar diaconul nu are decât un rol de slujire/diaconie[642]. Deci, numai cei care pot aduce jertfa euharistică sunt cu adevărat „sacerdotes".

În același timp, trebuie spus că incoerența întâlnită în distincția teologică dintre „preoția"preotului și cea a episcopului se datorează și faptului că în limba română, ca și în franceză[643], chiar dacă s-au

---

639 În acest sens, Boulgakov afirma că „ierarhia s-a format mai întâi în relație cu deținerea puterii de a săvârși Tainele, ca o consecință a harismatismului sacramental". Cf. *L'Orthodoxie*, p. 62. Abia mai târziu, după secolul al IV-lea, rolul episcopului ca protos al adunării euharistice devine gradual o slujire secundară, slujirea sa principală devenind administrarea Bisericii și hirotonirea în treptele preoției. Cf. Jean ZIZIOULAS, „*L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe*", în: *Nouveaux apprentissage pour l'Église*, Mélanges offerts à Hervé Legrand, Éd. du Cerf, Paris, 2006, p. 322.

640 În *Teologia Dogmatică*, Părintele încearcă să păstreze echilibrul între cele trei forme ale slujirii, dar fără a reuși. Ceea ce contează mai mult pentru el și ceea ce face diferența dintre credincioși și persoana hirotonită este puterea de a aduce jertfa euharistică. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 544.

641 Cf. Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 36. Pentru teologul rus, slujirea specială a episcopilor este slujirea succesiunii. Acesta fundamentează distincția *preot – episcop* pe distincția *Cina cea de Taină – Cincizecime*. Presbiteratul ar fi slujirea Cinei celei de Taină, iar episcopatul ar fi slujirea Cincizecimii.

642 După Constituția *Lumen Gentium*, punerea mâinilor peste diaconi nu este „pentru preoție, ci pentru slujire (ministerium)" (*Lumen Gentium* 29). Totuși, preoții, „deși nu posedă plinătatea preoției și depind de episcopii în funcțiune atunci când își exercită puterea, ei sunt uniți cu aceștia în demnitatea preoțească, în virtutea Tainei Hirotoniei". Cf. *Lumen Gentium* 28.

643 Cf. Pierre GRELOT, „Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale", p. 163.

păstrat substantivul „sacerdoţiu" şi adjectivul „sacerdotal", sensul termenului latinesc „sacerdos" a fost absorbit de cuvântul „preot", care vine din latinescul *presbyter* (grecescul – *presbyteros*). Slujirea sacerdotală este astfel reprodusă în română prin cuvântul „preoţie". Grecescul „hiereus" a trecut în română, în forma care desemnează plenitudinea preoţiei de hirotonie, adică episcopul („arhiereus" – *arhiereu*, în română)[644]. Totuşi, chiar dacă este deseori folosit în dreptul canonic ortodox şi în titulaturile oficiale[645], acest termen nu cunoaşte o largă utilizare în teologie, fiind de obicei folosit pentru a-L desemna pe „Hristos – Marele Preot/Arhiereu".

Tocmai acest blocaj al dimensiunii preoţeşti doar pe funcţia sacramentală, mai ales pe celebrarea Euharistiei, este ţinta criticii teologului iezuit francez Bernard Sesboüé. Acesta o consideră o derivă moştenită din Evul Mediu şi care a fost corectată de Conciliul Vatican II. Era vorba despre de înlocuirea ideii lui Toma d'Aquino, care susţinea o viziune „euharistică" sau „euharistocentrică" a Tainei Hirotoniei. În această perspectivă, episcopul săvârşind euharistia „nu era mai mult *sacerdos* decât preotul ce săvârşea acelaşi act"[646].

Sesboüé consideră că preocuparea esenţială a Conciliului II Vatican a fost să definească slujirea episcopală, plecând de la sensul său, înainte de a ajunge la slujirile sale. Acest sens se înrădăcinează în trimiterea la misiune de către Iisus Hristos – Domnul celor doisprezece Apostoli (*Lumen Gentium* 9), ai căror succesori sunt episcopii. Conceptul referenţial „nu mai este cel al preoţiei, ci este cel al misiunii"[647]. Căci, spune teologul francez, *în misiune*

[644] Cuvântul derivat – „arhierie" – a cunoscut o alunecare semantică semnificând mai ales sarcina episcopală de supraveghere pastorală.

[645] De obicei, acesta îl desemnează pe episcopul vicar (auxiliar) al unui alt episcop.

[646] Cf. Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur. Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Éd. Desclée, Paris, 1996, p. 88.

[647] Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, p. 345. *Lumen Gentium* afirmă că cea dintâi îndatorire a episcopului este predicarea Evangheliei (*Lumen Gentium* 25).

trebuie căutat sensul distincției dintre episcopat și presbiterat, în timp ce categoria preoției nu permite să se facă o distincție între acestea.

Și în spațiul ortodox găsim o abordare interesantă privind sensul misionar al slujirii episcopale, la Mitropolitul Ioannis Zizioulas[648]. Pentru teologul grec, aspectul misionar al Bisericii ar justifica slujirea episcopului ca *alter Apostolus*, ca fiind cel învestit cu misiunea de a păstra continuitatea învățăturii apostolice.

În realitate, Zizioulas distinge la Părinții Bisericii două principii teologice care, în opinia sa, constituie fundalul concepției ortodoxe despre episcopat. Primul ar fi principiul *misionar-istoric*, conform căruia Biserica este cea care continuă pe pământ misiunea lui Hristos cel trimis de Tatăl; al doilea, subliniat în mod deosebit de Ignatie de Antiohia, ar fi cel *euharistic-eshatologic*, ce consideră Biserica *eikon* sau *typos* al Împărăției[649]. Euharistia reunește la un loc poporul lui dumnezeu de pretutindeni, iar orice slujire a bisericii își are forma și existența din tipologia Euharistiei.

Cele două abordări au fost reunite, după Zizioulas, în așa-numita „sinteza ipolitană", deoarece Ipolit al Romei ar fi fost cel care, în secolul al III-lea, a dezvoltat atât continuitatea istorică a învățăturii apostolice de către episcop, cât și aspectul slujirii sale ca protos. Prin aceste două slujiri, episcopul apare deodată ca *alter Apostolus* și *alter Christus*: „*Apostolus*, deoarece el menține și garantează învățătura apostolică; și *Christus*, deoarece el reprezintă, în cadrul Euharistiei, prezența lui Hristos, în jurul Căruia comunitatea eshatologică speră să se arate în zilele cele mai de pe urmă"[650].

Din această perspectivă, chiar dacă aspectul misionar al slujirii episcopului este bine evidențiat, teologul grec totuși nu își

[648] Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe", pp. 321-340.

[649] Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe", p. 326 ss.

[650] Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe", p. 327.

fondează diferența dintre preot și episcop pe aspectul misionar al slujirii, așa cum o face Sesboüé, ci îndeosebi pe faptul că numai episcopul este „alter Christus", deoarece slujirea sa de adunare în unitate rămâne singulară. Preoții sunt mai mulți, în timp ce episcopul nu este decât unul în Biserica sa locală. Într-o perspectivă ignatiană, așa cum nu există decât un singur Dumnezeu și un singur Hristos, nu poate exista decât un singur episcop, după tipologia sugerată de Euharistie[651].

Ca atare, mitropolitul Zizioulas afirmă că Euharistia săvârșită de presbiteri în comunitățile lor nu este o euharistie validă dacă nu este în comuniune cu cea a episcopului. Printre exemplele furnizate, se pot enumera vechea practică a lui „fermentum" în Occident și a „antimisului", prezentă încă în Răsărit, ca și menționarea numelui episcopului la Anafora. De fapt, Euharistia săvârșită de către un preot nu ar fi decât o *prelungire a Euharistiei din catedrala episcopală*[652]. Mai mult, Zizioulas face o strânsă legătură între slujirea de protos și puterea de a hirotoni, care ambele ar fi de partea lui *alter Christus*, deci prerogative specifice ale episcopului.

Chiar dacă în mare parte viziunea lui Stăniloae pare că o întâlnește pe cea a lui Zizioulas, se pare că urmând logica lui Zizioulas, presbiteratul ar fi dus într-un plan secund, pe o treaptă inferioară. Din scrierile Părintelui Stăniloae totuși nu reiese cu evidență o asemenea idee. Teologul român folosește limbajul iconic și atunci când este vorba despre preot și afirmă fără probleme că preotul este *icoană a lui Hristos* și că *îl reprezintă pe Hristos* în fața comunității[653]. În abordarea teologului român, episcopul este singurul care are plinătatea harului, este singurul *„reprezentant total al lui Hristos"*, deoarece el este singurul care poate să săvârșească toate Tainele. Diferența nu este făcută prin protia în cadrul Euharistiei, ci prin puterea sacramentală,

651 Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe", p. 338.

652 Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe", p. 338.

653 Pentru Conciliul Vatican II, episcopul și preotul acționează amândoi *în numele lui Hristos* (*in persona Christi*). Cf. *Lumen Gentium* 24-28.

și am văzut că din acest motiv el folosește deseori binomul *preot – episcop*, când este vorba despre preoție în general. Marele hiatus de observat în demersul Părintelui Stăniloae, consecință logică a abordării sacramentale a preoției, este cel dintre preot și episcop, pe de o parte, și diacon, pe de altă parte. Cum s-a afirmat mai sus, în demersul Părintelui accentul este pus pe slujirea sfințitoare. Ceea ce contează cel mai mult pentru el și ceea ce face diferența dintre credincioși și preoția slujitoare, este puterea de a aduce jertfa euharistică.

Episcopul este diferit de preot, deoarece el are exclusivitatea unui har, în ocurență cel al hirotonirii, deoarece el este cel ce oferă Duhul Sfânt celor care vor fi hirotoniți preoți[654]. În această logică a diferențierii treptelor în Biserică, este evident că pretențiile papei la o slujire universală sunt de neînțeles pentru Părintele. Dincolo de hirotonirea unui episcop, nu există o altă hirotonire superioară, iar din acest motiv episcopul este hirotonit în tradiția ortodoxă de către doi sau mai mulți episcopi, ce reprezintă, de fapt, comuniunea Bisericii. Stăniloae consideră pretențiile de infailibilitate și de primat jurisdicțional ale papei în ordinea învățăturii de credință și, respectiv, a administrării ca o separare de ordinea sacramentală, fără fundament sacramental. După el, pentru a fi acceptate, primatul și infailibilitatea ar trebui să se sprijine pe o taină specială, deci pe un har exclusiv.

Relația Hristos – preot

Pentru a face distincție între preoția slujitoare și cea generală, Constituția *Lumen Gentium* a Conciliului Vatican II afirmă că, deși „rânduite una pentru cealaltă, deoarece și una și cealaltă participă în modul ei specific la unica preoție a lui Hristos",

[654] Georges FLOROVSKY urmează aceeași direcție în: *Le Corps du Christ vivant*, pp. 36-38.

ele *diferă esențial (în esență)* și nu numai în grad (*licet essentia et non gradu tantum differant*)[655]. Anumiți comentatori ai Conciliului subliniază că această „diferență de esență" nu ar avea în niciun caz cum să compromită egalitatea radicală a condiției comune a celor botezați, cele două tipuri de slujire trebuind să fie înțelese mai degrabă ca „două configurări distincte ale existenței creștine"[656]. Sprijinindu-se pe logica reprezentării, acești comentatori explică distincția dintre preoția slujitoare și preoția generală ca pe o reprezentare a lui Hristos în fața comunității.

Vocabularul *reprezentării* este fundamental și pentru teologia preoției slujitoare a Părintelui Stăniloae. Preotul Îl reprezintă sau simbolizează pe Hristos ca Mijlocitor în fața comunității. Atât credincioșii „ca persoane individuale, cât și comunitatea trebuie să se refere la Hristos ca la Mijlocitorul deosebit de ei și de ea, prin preoții care nu sunt rânduiți preoți de comunitate, ci sunt rânduiți de Dumnezeu asemenea lui Hristos, chipuri vizibile ale lui Hristos, sau ca organe ale Lui"[657].

Deoarece am pomenit deja *Constituția dogmatică despre Biserică* a Conciliului Vatican II, este interesant de remarcat pentru studiul nostru că și ea adoptă aceeași poziție, episcopul fiind perceput ca prezență a lui Hristos: „în persoana episcopilor, asistați de preoți, Domnul Iisus Hristos, Pontiful suprem, este așadar prezent în mijlocul credincioșilor" (*Lumen Gentium* 21). Episcopii sunt „îmbrăcați cu autoritatea lui Hristos" (*Lumen Gentium* 25), și își exercită puterea „personal în numele lui Hristos", *in persona Christi* (*Lumen Gentium* 27). Dacă preotul sau episcopul acționează *in persona Christi*, aceasta nu este datorită unei puteri sau calități pe care ar deține-o, ci din faptul că îi permite unei alte persoane, adică lui Hristos, să acționeze prin actele sale. Or, cum spune cardinalul Ratzinger comentând misiunea învățătorească a preoției slujitoare, episcopul nu este niciodată reprezentantul persoanei sale,

655 *Lumen Gentium* 10.

656 Cf. André de HALLEUX, *Ministère et sacerdoce*, p. 428.

657 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 156.

el nu predică propriile lui idei; el este trimis, iar în această calitate, el este ambasadorul lui Iisus Hristos[658].

Totuşi, trebuie subliniat că logica de reprezentare este strâns legată în teologia răsăriteană de abordarea *iconică* sau *tipologică*. În această privinţă, reflecţia construită de către mitropolitul Zizioulas, la care am făcut deja referire în analiza pe care am făcut-o preoţiei slujitoare, nu este lipsită de interes. Limbajul iconic, la care Zizioulas face referire şi care cunoaşte o dezvoltare complexă în tradiţia liturgică răsăriteană, prezintă realitatea ca fiind transcendentă. Altfel spus, icoana face mereu trimitere la ceva de dincolo de realitatea experienţei. Această realitate este atât de importantă pentru limbajul icoanei, afirmă Zizioulas, încât „în aplicarea sa la conceptul de *alter Christus* în privinţa episcopului, precum şi la cel al fiecărei icoane din biserică, avem o prezenţă reală a persoanei reprezentate şi figurate, dar o prezenţă reală ce merge dincolo de agentul ce reprezintă prezenţa unei persoane, care nu poate fi nici stăpânită într-un mod tangibil şi experienţial, nici chiar manipulată"[659]. În această perspectivă iconică, episcopul este considerat ca fiind: „icoana vie a lui Hristos". Totuşi, nu pentru că el posedă în sine însuşi calităţile divine este considerat icoană a lui Hristos, ci pentru că face trimitere la Hristos în cadrul adunării liturgice, altfel spus, deoarece Biserica este imaginea comunităţii eshatologice[660].

Din punct de vedere sacramental, practica liturgică a Bisericii Ortodoxe este foarte explicită, arătând clar că Cel ce săvârşeşte de fapt Tainele este Hristos. În *Liturghia* Sf. Ioan Gură de Aur, se afirmă că cel care aduce şi care se aduce jertfă este Hristos însuşi,

---

658 Joseph Cardinal RATZINGER, „Église universelle et Église particulière. La charge épiscopale", în: *L'évêque et son Ministère*, Urbania University Press, 1999, p. 38.

659 Cf. Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe".

660 Stăniloae nu îl numeşte pe episcop sau pe preot *alter Christus*. El însă împărtăşeşte în mod evident ideea că preotul este o imagine a lui Hristos şi că Hristos este cel ce lucrează în mod vizibil în faptele preotului.

iar nu preotul: *„Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci"*[661]. Hristos este în acelaşi timp şi preot şi jetfă, Cel ce dăruieşte şi Cel ce se dăruieşte[662].

În logica Părintelui Stăniloae, această reprezentare a lui Hristos în faţa comunităţii trebuie să fie înţeleasă mai degrabă ca ceva care face posibil, care oferă ocazia, ca mediaţie transparentă, iar nu ca o apropriere personală a harului lui Hristos[663]. Preoţia slujitoare nu este decât activarea în plan sensibil a preoţiei nevăzute a lui Hristos, sau a mijlocirii Sale. Preotul nu devine un alt Hristos, deoarece Hristos însuşi lucrează prin preot. De unde şi ideea citată mai sus conform căreia preoţii nu sunt doar imagini/chipuri văzute ale lui Hristos, ci şi organe văzute ale preoţiei Sale nevăzute. În această privinţă, iezuitul Bernard Sesboüé consideră că în textele de la Conciliul Vatican II episcopul şi preotul nu mai sunt consideraţi doar mijlocitori, ci şi slujitori ai unicului Mijlocitor[664]. Hristos, prin intermediul *reprezentanţilor Săi*, care „îi împrumută gura lor şi care întind mâinile ca să-i slujească", după cuvântul Sf. Ioan Gură de Aur, pătrunde realitatea vizibilă a Bisericii şi ajunge astfel într-un mod trupesc şi încărcat de har la întâlnirea cu comunitatea Sa[665]. Evident că această perspectivă îl face pe teologul român să considere că vrednicia sau nevrednicia personală nu pot să influenţeze transmiterea harului prin intermediul preotului hirotonit[666].

---

[661] Rugăciunea dinaintea cântării heruvimice.

[662] Aceasta este o particularitate a teologiei răsăritene care îi face uneori pe teologii ortodocşi, inclusiv pe Stăniloae, să respingă o concepţie eronată a formulei: *in persona Christi*. În opinia lor, preotul nu i se poate substitui lui Hristos, deoarece tocmai Hristos este Cel ce lucrează prin gesturile sale liturgice.

[663] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 160. Într-un mod similar, Karl Rahner afirma la hirotonia unui preot că, de fapt, nu sărbătorim omul, ci „preoţia lui Hristos", Karl RAHNER, *Les sacrements de l'Église*, trad. Marc Debacker, Nouvelle Cité, Paris, 1987, p. 126.

[664] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur*, p. 85.

[665] Cf. Otto SEMMELROTH, *Le sens des sacrements*, p. 27.

[666] Hristos „lucrează prin toţi preoţii pentru a mântui poporul, chiar dacă ei ar fi nevrednici", zice Sf. Ioan Gură de Aur, în: *Homélies aux II Tim.*; *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 160.

În opinia Părintelui, nevrednicia preotului nu este nevrednicia lui Hristos sau a Bisericii în calitate de Trup al Său[667]. Dacă preotul este nevrednic, el își pune în pericol mântuirea, dar în mod obiectiv el nu poate pune în pericol mântuirea celorlalți, deoarece Hristos este Cel ce este prezent și lucrează prin actele liturgice[668].

Pe de altă parte, pentru a rămâne fidel concepției sale personaliste, care subliniază colaborarea liberă a persoanei umane cu harul, Stăniloae subliniază cu tărie că puterea lui Hristos nu se manifestă prin preot ca printr-un canal pasiv și că voința umană își are și ea locul său în această unire. El nu este un instrument pasiv, căci există și o altă dimensiune participativă: dispoziția umană care se oferă ca naștere a ocaziei lucrării divine. În acest mod, autorul nostru ajunge să vadă în preot, după modelul Sf. Grigorie Teologul, un *cosăvârșitor* (*synierеusanta*) al Tainei împreună cu Hristos[669].

Pentru ca preotul să-și poată împlini misiunea de mediere reală, Părintele Stăniloae face apel la noțiunea etică de *responsabilitate*. În realitate, modelul său sinergic se fondează pe dialectica dintre eficacitatea lucrării preotului și contribuția sa pentru a-L face pe Hristos mai prezent sau mai vizibil în comunitate[670]. Preoția slujitoare trebuie să fie un mediu transparent prin care

---

667 „Deși pentru zidirea sufletească a credincioșilor e de dorit ca preoții și episcopii să aibă o viață duhovnicească exemplară, adică să se aducă și ei jertfă împreună cu Hristos, totuși întrucât Hristos Însuși aduce și dăruiește prin preot și episcop trupul și sângele Său întregii comunități bisericești, aducerea și dăruirea Lui în Taine nu Și-o face dependentă de vrednicia preotului și a episcopului, întrucât nevrednicia lor nu e nevrednicia lui Hristos și a Bisericii ca trup al lui Hristos, Care se află în relația iubirii nesfârșite cu Dumnezeu". Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 160.

668 Totuși trebuie să admitem că găsim câteva enunțuri unde Stăniloae pare că încearcă o altă concluzie când afirmă că dacă preoții nu-și oferă slujirea cu sinceritate, nu numai că ei nu împlinesc lucrarea de mântuire a lui Hristos, ci, mai mult, ei pot să o împiedice. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 155.

669 Cf. GREGOIRE DE NAZIANZ, *Le IIe sermon apologétique*, *apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 160.

670 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 157.

membrii Bisericii să poată trăi viaţa dumnezeiască: „prin continua recunoaştere a nevredniciei lor, ierarhia va fi mai transparentă pentru puterea divină"[671]. Din acest motiv, autorul nostru crede că preotul trebuie să manifeste smerenie, să se roage pentru el şi pentru ceilalţi, fiind mereu conştient că nu lucrarea sa, ci puterea lui Hristos este cea care lucrează prin actele sale.

Într-adevăr, preotul trăieşte o dublă conştiinţă: cea a puterii dumnezeieşti exercitate în el de Hristos, şi cea a condiţiei sale umane[672]. Totuşi, accentul este pus pe faptul că în această lucrare de participare, preotul este cel care trebuie să lucreze pentru a se identifica cu Hristos. Stăniloae susţine că, supus total lui Hristos, preotul trebuie să se roage smerit, să-şi identifice voinţa sa cu voinţa lui Hristos, iar ca atare să participe la ceea se întâmplă în rugăciunea pentru ceilalţi. Altfel spus, capacitatea de împreună – săvârşitor vine din efortul său de a-şi identifica subiectivitatea cu obiectivitatea lui Hristos[673], din efortul său smerit de a o face cât mai prezentă.

În acest sens, într-un studiu din 1979, pe marginea unui comentariu al unui text al Sf. Chiril al Alexandriei la *1 Corinteni* 3, 9 („împreună – lucrători"), Părintele Stăniloae afirmă că preotul lucrează în comuniune cu Dumnezeu[674]. Semnul văzut al Tainei nu este numai imaginea separată a lucrării împlinite în plan văzut. Prin această imagine sau prin mişcarea mâinii preotului, subliniază Stăniloae, Cel ce lucrează este Însuşi Hristos, fără a se dispensa

[671] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii", p. 177.

[672] „Dacă el (preotul) nu trăieşte cu extremă smerenie fiorul actului dumnezeiesc care se săvârşeşte prin el, el rămâne oarecum în afara acestei comunităţi a celorlalţi credincioşi cu Hristos, adică a credincioşilor care-L primesc pe Hristos prin el. În felul acesta, mai mult se folosesc credincioşii de preoţia preotului decât preotul însuşi." Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 161.

[673] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 162. În *Teologia Dogmatică*, vol. II, Părintele consacră câteva pagini „datoriilor" pe care preoţii trebuie să le împlinească pentru a-şi conforma voinţa lor cu cea a lui Hristos.

[674] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iisus Hristos, Arhiereu în veac", p. 224.

totuşi de mişcarea mâinii preotului sau a rugăciunii Tainei. Totuşi, Hristos este Cel ce le face în întregime şi dumnezeieşte eficiente[675].

După cum am amintit deja mai sus, momentele văzute ale slujbei de hirotonire a preotului sau a episcopului comportă câteva diferenţe în tradiţia ortodoxă, care subliniază îndatoririle speciale ale fiecărei slujiri. Astfel, preotul este hirotonit (în cadrul Liturghiei), înainte de transformarea darurilor, pentru ca el însuşi să poată celebra această taină în cadrul aceleiaşi Liturghii. După transformarea darurilor, episcopul îi dă trupul lui Hristos în mâna dreaptă spunând: „Primeşte acest dar (odor) şi păstrează-l până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când îl va cere de la tine". Aceasta este o responsabilitate enormă a preotului faţă de Hristos, dar şi faţă de poporul lui Dumnezeu pentru care trebuie să păstreze disponibil trupul lui Hristos. La fel, episcopul este hirotonit după cântarea *Trisaghion*, pentru ca el să poată supraveghea la aceeaşi Liturghie, citirea *Apostolului* şi a *Evangheliei*, subliniind astfel slujirea sa învăţătorească, esenţială pentru un episcop[676]. În timpul rugăciunilor de hirotonire, pe capul viitorului episcop se pune nu numai mâna unui episcop, ci şi *Evanghelia*. Slujirea primită de preot şi de episcop implică foarte multă responsabilitate, iar în epoca unui Ioan Gură de Aur, îi făcea pe oameni să fugă de preoţie.

Această responsabilitate este ancorată în logica dublei reprezentări – a lui Hristos şi a comunităţii –, iar în abordarea Părintelui Stăniloae, aceşti doi poli sunt asociaţi. În persoana unui membru al clerului, reprezentarea transcendenţei se asociază cu reprezentarea poporului credincioşilor, deoarece el lucrează în acelaşi timp la mântuirea sa şi la cea a credincioşilor, fiind mereu în comuniune cu ei[677]. Altfel spus, relaţia „Hristos – preot" nu poate fi disociată la autorul nostru de comuniunea eclesială.

675 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iisus Hristos, Arhiereu în veac", p. 224.

676 Totuşi, Pr. Dumitru Stăniloae nu pare a fi preocupat de distincţia operată în epoca primară a creştinismului, odată cu apariţia parohiei, atunci când episcopul le cedează preoţilor privilegiul de a fi unic săvârşitor al Euharistiei.

677 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii", p. 178.

O complementaritate preot – comunitate eclesială

Părintele Stăniloae subliniază deseori că preotul nu poate să-şi aroge exclusiv relaţia cu Hristos, deoarece există şi o *dependenţă eclesială* a slujirii preoţeşti. Puterea care lucrează prin preot este puterea lui Hristos, iar nu o putere personală a slujitorului; gestul său nu este al lui, ci al Bisericii, deoarece preotul este în Biserică. Episcopul nu-l reprezintă pe Hristos în mod individual, ci în calitate de membru al unei comunităţi[678].

Pe de altă parte, din punct de vedere ortodox, dacă se spune că „Biserica este în episcop", aceasta se face deoarece episcopul are calitatea harismatică de a fi purtător al comunităţii şi de a o face Biserică[679]. Aceasta nu înseamnă pentru Stăniloae că episcopul i se poate substitui din punct de vedere sacramental comunităţii, adică săvârşind faptele eclesiale „în numele" comunităţii, dar fără comunitate. Episcopul sau preotul nu poate acţiona separat de comunitate, ci împreună cu ea.

Membrii preoţiei slujitoare sunt diferiţi de credincioşi prin sfinţenia care le vine de sus, dar acţiunea lor este completată prin acţiunea credincioşilor. Sau după cum spune teologul rus Florovsky, „slujitorii acţionează astfel *in persona Christi*, în virtutea unei harisme speciale. Dar această autoritate sacramentală le este dată pentru Biserici, pentru credincioşi, atâta timp cât ei sunt cu credincioşii ai căror păstori au fost numiţi. Această putere a slujirii trebuie totuşi să fie exercitată în sânul comunităţii. În acest sens, slujitorii acţionează şi *in persona ecclesiae*. Pe bună dreptate, aceste două aspecte nu pot fi separate: *Christus* şi *Ecclesia*, Hristos şi Biserica, Capul şi trupul"[680].

---

678 Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe", pp. 329-330.

679 Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 163.

680 Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 38.

Pentru Părintele Stăniloae, ierarhia este, în raport cu Biserica, precum „plămânul în organism", precum „un cerc restrâns într-un cerc mai mare"[681]. Comunitatea participă la rugăciune şi la jertfă prin preot, ea nu este o instanţă pasivă. Ierarhia are nevoie, pentru a fi eficace, de răspunsul credincioşilor, de colaborarea activă a poporului eclesial. În acest mod, *pentru* comunitate înseamnă în acelaşi timp *cu* comunitatea, aceste două prepoziţii neputând fi separate în logica teologului nostru. *Documentul de la München* al Comisiei mixte de dialog teologic din 1982 confirmă această insistenţă ortodoxă, când afirmă: „consacrând darurile pentru ca ele să devină Trupul şi Sângele pe care comunitatea le oferă, el [episcopul] celebrează nu numai pentru ea, nici doar cu ea şi în ea, ci prin ea. Atunci el apare ca slujitor al lui Hristos, realizând unitatea Trupului Său, creând *comuniunea* prin Trupul Său"[682].

Slujirea preoţească nu poate fi împlinită decât în unitate cu toată comunitatea credincioşilor. Astfel se împlineşte Taina. Sf. Ioan Gură de Aur vorbeşte în această privinţă de „pleroma preoţească a episcopului"[683].

Există o „*comuniune* profundă între episcop şi comunitate, a cărui responsabilitate îi este conferită de către Duhul Sfânt pentru Biserica lui Dumnezeu"[684], iar în această privinţă, teologii din Groupe des Dombes susţin că slujirea episcopală nu se poate exercita decât „în dependenţa reciprocă a comunităţii şi a slujitorului". Nu există astfel, „episcop fără comunitate şi nu există nici comunitate eclesială fără episcop"[685].

În opinia Părintelui Stăniloae, Sfântul Duh lucrează prin preoţia slujitoare, dar este prezent în acelaşi timp în credincioşi. Sfântul

---

681 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii", p. 171. Totuşi, acest mic cerc nu este închis, deoarece el trebuie să ajute la întărirea comuniunii generale.

682 MÜNCHEN II, 3.

683 JEAN CHRYSOSTOME, *In Philip.* 1, hom. 2, 4; *apud* Yves CONGAR, *Diversité et communion*, în: coll. *Cogitatio fidei* 112, Éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 107.

684 MÜNCHEN II, 4.

685 DOMBES, *Le ministère épiscopal*, 42, p. 36.

Duh sfinţeşte prin preoţia slujitoare, dar acelaşi Duh face posibilă şi asimilarea lucrării de sfinţire de către credincioşi. În acest sens, preotul reprezintă în faţa lui Dumnezeu comunitatea fără a se dispensa de ea. Din acest motiv, preoţia slujitoare reprezintă, pe de o parte, lucrarea Duhului Sfânt care vine din ceruri, iar pe de altă parte, lucrarea Duhului Sfânt în comunitatea eclesială. În acest mod, „lucrarea poporului întregeşte lucrarea ierarhiei, realizând împreună o comuniune unică"[686]. Pe de altă parte, membrii preoţiei slujitoare au şi ei *nevoie de mântuire*. Episcopii fac parte din comunitate ca membri ai Trupului lui Hristos, lucrând pentru mântuirea lor în Biserică. Într-adevăr, ceea ce vrea să pună în evidenţă Părintele este faptul că slujitorul hirotonit face parte din trupul Bisericii şi nu este deasupra ei şi că el este mântuit prin Hristos, în cadrul comunităţii eclesiale[687].

Şi de această dată, putem uşor sesiza legătura între preoţia slujitoare şi comunitate dacă luăm exemplul săvârşirii Tainei Hirotoniei. Aceasta din urmă este celebrată în cadrul *Liturghiei*, când rugăciunea comunităţii se asociază rugăciunii clerului. Este o acţiune ce se realizează în centrul comunităţii adunate în Liturghie. Episcopul nu este hirotonit în afara ambianţei de rugăciune a comunităţii liturgice. Aceasta este dovada, în ochii Părintelui Stăniloae, că episcopul este, chiar din momentul hirotonirii sale, mai degrabă o „pars in toto" decât o „pars pro toto"[688].

În acelaşi timp, complementaritatea *preot-comunitate eclesială* ne conduce la abordarea problemei *eficacităţii* lucrării preotului. În perspectiva lui Stăniloae, comuniunea cu Dumnezeu lasă o urmă de neşters (din acest motiv Taina hirotoniei nu este reînnoită), iar în acelaşi timp ea este condiţionată într-un fel şi de comuniunea cu trupul Bisericii. Este motivul pentru care preotul considerat

686 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii", p. 174.

687 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 159.

688 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Natura sinodicităţii", în: *Studii Teologice*, XXIX (1977), 9-10, pp. 612-613.

nevrednic de către Biserica sa nu pierde, în principiu, capacitatea de a săvârşi Sfintele Taine, dar deoarece a ieşit din comuniunea Bisericii, actele sale rămân, totuşi, fără efect. Actele sale sunt golite de orice conţinut eclesial, de orice putere spirituală[689].

Originea sacramentală a episcopatului comportă deci şi o origine eclesială, care are drept consecinţă faptul că infailibilitatea personală sau colegială este fondată pe infailibilitatea întregii Biserici. Această origine eclesială a preoţiei slujitoare îl pune pe preot sau pe episcop într-o relaţie de dependenţă faţă de Biserică. Într-adevăr, episcopul este fiul Bisericii în episcopatul său. Sf. Ambrozie al Milanului se adresa astfel credincioşilor în ziua aniversării episcopatului său: „Voi sunteţi cei ce m-aţi născut, voi sunteţi cei care mi-aţi conferit preoţia. Luaţi unul câte unul voi sunteţi fiii mei, luaţi împreună, voi sunteţi părinţii mei"[690]. În consecinţă, episcopul trebuie să se înţeleagă pe sine însuşi ca fiind slujitor al Bisericii, ca cel ce „învaţă de la ea pentru a putea învăţa şi pe alţii ceea ce el a învăţat"[691].

Părintele Tillard, într-o notă prezentată la reuniunea unui grup de lucru de teologi ortodocşi şi catolici, sublinia importanţa decisivă a acestei perspective pentru înţelegerea globală a Tainei Bisericii. Încercând un răspuns la chestiunea raporturilor dintre episcopi şi celelalte slujiri în sânul Bisericii locale, el sublinia astfel că nu există mai întâi episcopul, şi apoi celelalte slujiri pornind de la el, ci că există comunitatea locală, „Biserica lui Dumnezeu

---

689 Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 174. Puterea de a administra Tainele arată în mod clar că această putere nu este personală sau formală, ea nu provine doar din slujire ca principiu, ci din Biserică în calitate de izvor, implică acea calitate de reprezentant al Bisericii. Căci, în Ortodoxie, Taina preoţiei este irepetabilă, iar preotul ce iese din diferite motive din comuniunea Bisericii nu pierde complet capacitatea de a oficia Tainele. Această capacitate a devenit totuşi fără efect, deci capacitatea de a administra Tainele este şi ea de ordin eclesial.

690 SAINT AMBROISE, *Sur saint Luc*, 8e hom., 73, *Source Chretienne* 52, p. 132; *apud* col. H. BOURGEOIS, H. DENIS, M. JAURJON, *Les évêques et l'Église*, Éd. du Cerf, Paris, 1989, p. 72.

691 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 548.

în comuniunea unicii Biserici, şi purtătoare a varietăţii darurilor Duhului dintre care unele o structurează, având-l în centrul său, ca semn şi «responsabil» al *koinonia*, a toţi şi a toate, pe episcopul ce «recapitulează în el» această plenitudine"[692].

Apostolicitatea Bisericii

Gândindu-L pe Hristos ca pe cel dintâi şi ultimul fundament al Bisericii, Părintele Stăniloae manifestă în mod evident o conştiinţă eclesială care se vrea a fi zidită pe un fundament apostolic[693]. În viziunea Părintelui, Biserica este edificată pe fundamentul tuturor Apostolilor (*Efeseni* 2, 20). Aceştia îşi aleg la rândul lor episcopi, pentru a-şi comunica credinţa şi învăţătura primite de la Hristos.

Se impune aici o mică precizare terminologică: distincţia dintre „successiunea apostolică", înţeleasă ca o succesiune temporală a ierarhiei, şi „apostolicitatea" credinţei[694]; apare la Părintele mai degrabă ca o distincţie între „succesiunea apostolică a ierarhiei" şi „succesiunea apostolică generală" a întregii Biserici. Dorim să subliniem această particularitate a abordării, pentru a nu confunda perspectiva sa asupra „succesiunii apostolice" cu teoria „succesiunii apostolice", care s-a dezvoltat în tradiţia occidentală.

În acelaşi timp, se distinge în cadrul parcursului teologic al lui Stăniloae, o diferenţă semnificativă între abordarea subiectului în

[692] Jean Marie Roger TILLARD, *„L'évêque et les autres ministères"*, în: *Irénikon*, LXVIII (1975), p. 200. A se vedea şi reacţia la acest studiu a lui Jean GIBLET, „Les évêques et le ministère de l'Evangile", în: *Irénikon*, LXVIII (1975), pp. 343-348.

[693] „Biserica este apostolică întrucât prin Apostoli cunoaşte ea pe Hristos în mod deplin şi autentic şi de la ei a moştenit credinţa în El şi certitudinea învierii Lui". Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 193.

[694] Cf. Yves CONGAR, *Ministère et communion*, Éd. du Cerf, Paris, 1971; mai ales capitolul: *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine*, pp. 51-94.

epoca pre-vaticană și cea post-vaticană. Într-un studiu din prima perioadă a creației sale teologice[695], Părintele afirma că această notă a Bisericii ne arată adevărata Biserică, cea care a păstrat intactă învățătura Apostolilor, pe care o identifică bineînțeles cu Biserica Ortodoxă. El pare că preferă abordarea istorică a succesiunii apostolice, distingând o transmitere externă, cea a învățăturii, și o alta internă, a harului, specifică preoției[696].

În 1977, la 22 de ani după studiul amintit mai sus, Părintele revine asupra poziției dinainte aducându-i câteva rectificări majore[697]. Astfel, spune el, harul special pe care-l posedă ierarhia o face demnă nu numai pentru oficierea Tainelor sau păstorirea credincioșilor, ci și pentru păstrarea, transmiterea și formularea învățăturii[698]. Înainte de hirotonire, episcopul trebuie să facă dovada credinței sale în fața episcopilor care îl hirotonesc, adică în fața întregii Biserici, deoarece el va fi garantul credinței pentru Biserica sa. Din acest motiv, Părintele Stăniloae crede că formulele ce încheiau deciziile Sinoadelor Ecumenice ar fi revelatorii pentru responsabilitatea asumată de episcopi: „Semnez pentru că aceasta este în acord cu credința Bisericii mele" și „pentru că, părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă" (*Faptele Apostolilor* 15, 28)[699].

Poziția Părintelui se precizează mai mult în *Dogmatica* sa, publicată în 1978. Mai întâi, structura discursului este diferită. El începe prin explicarea alegerii Apostolilor de către Hristos și prin

695 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză ecclesiologică", în: *Studii Teologice*, VII (1955), 5-6, pp. 267-282.

696 Chiar dacă el afirmă o transmitere simultană a harului și a învățăturii, ideea generală a textului lasă să se întrevadă o perspectivă apropiată de cea a teologului rus Serghei Boulgakov. După acesta din urmă, există o succesiune apostolică specială limitată doar la funcția slujitoare, și care nu privește învățătura și conștiința Bisericii, care pot să se întindă la toată Biserica. Cf. Serghei BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, p. 74.

697 Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Natura sinodicității", p. 612.

698 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Natura sinodicității", pp. 612-613.

699 Constituția *Lumen Gentium* de la Conciliul Vatican II afirmă că episcopii sunt, fiecare dintre ei, garanții autenticității și ai unității credinței Bisericii lor. Cf. *Lumen Gentium* 23.

punerea în evidenţă a apostolatului lor excepţional. Apoi, distincţia dintre o transmitere apostolică generală pentru întreaga Biserică şi o alta specială pentru cler capătă un caracter diferit, consecinţă logică a perspectivei sale asupra noţiunii de reprezentare. Analiza se încheie printr-o notă particulară: unitatea dintre transmiterea istorică a harului şi continua şi mereu actuala pogorâre a harului în Biserică, unitate ce asigură deplina comuniune cu Hristos. În viziunea sa, Biserica este apostolică deoarece ea a păstrat aceeaşi credinţă ca Apostolii şi este edificată pe fundamentul conţinutului şi al formei date ei de către Hristos[700]. În sânul Bisericii, ierarhia are sarcina de a contribui la menţinerea identităţii Bisericii între Cincizecime şi Parusie, ceea ce face din ea, conform afirmaţiei teologilor din Groupe des Dombes „un element constitutiv al tradiţiei Bisericii"[701].

În spiritul învăţăturii despre apostolicitate dezvoltate de către Părintele Stăniloae, teologul rus Georges Florovsky spunea că succesiunea apostolică este „un organ harismatic care asigură identitatea şi unitatea trupului viu. De-a lungul timpului, Biserica rămâne una şi identică, tocmai *prin* şi *în* preoţia sa. Iar prin continuitatea hirotonirilor, întreaga Biserică este întărită în unitate. Această continuitate este singurul mijloc de a se apropia de izvorul unic al vieţii harismatice şi de a-şi lua de aici viaţa, revelată o dată pentru totdeauna"[702].

Cât despre subiectul transmiterii harului, Părintele Stăniloae aprofundează reflecţia începută în studiul despre *Natura sinodicităţii*

[700] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 195. Părintele insistă mult pe noţiunea de fidelitate (aceeaşi credinţă, acelaşi Hristos, aceeaşi învăţătură, aceeaşi rădăcină. Într-un singur paragraf, de exemplu, din al treilea volum al *Dogmaticii*, cuvântul „aceeaşi" apare de 7 ori), ca un fel de marcă a gândirii ortodoxe despre succesiunea istorică a harului. „Viaţa sacramentală a Bisericii, identică de la început şi până azi, constitue esenţa tradiţiei Bisericii", Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", p. 561. În acest sens, Boulgakov afirma şi el: „Unitatea şi continuitatea tradiţiei rezultă din faptul că Biserica este mereu identică sieşi", *L'Orthodoxie*, p. 13.

[701] GROUPE des DOMBES, *Le ministère épiscopal* 55, p. 41.

[702] Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 37.

subliniind cu tărie, într-o pură tradiție irineană[703], intercondiționalitatea dintre transmiterea harului și continuitatea învățăturii. Harul nu poate fi transmis separat de învățătura apostolică, ca ceva golit de orice conținut. Aceasta deoarece, pentru el, „Succesiunea harului e condiționată de continuitatea învățăturii, dar la rândul lui *harul primit de episcopi prin succesiunea apostolică asigură păstrarea învățăturii apostolice*"[704]. Din acest punct de vedere, am putea spune că apostolicitatea Bisericii este concepută ca o transmitere a harului începând de la Apostoli prin lanțul episcopilor, în același timp cu obligația de păstrare a credinței[705]. Totuși, succesiunea apostolică este mai mult decât o pură transmitere de puteri. „Ea este succesiunea într-o Biserică, martoră a credinței apostolice, în *comuniune* cu celelalte Biserici, martore ale aceleiași credințe apostolice"[706]. Slujitor al lui Hristos și garant al apostolicității din Biserica sa locală, episcopul este cel care o reprezintă în sânul *comuniunii* Bisericilor, legătura sa cu celelalte Biserici[707].

În același timp, această succesiune apostolică particulară (a ierarhiei) este completată în teologia Părintelui Stăniloae de o succesiune apostolică generală (a întregii Biserici), ca transmitere a credinței de la o generație la alta. În opinia sa, comuniunea unește nu numai persoanele ce trăiesc în același interval temporal,

---

[703] Într-adevăr, sursele argumentării succesiunii apostolice a ierarhiei sunt texte preluate din autorii clasici ai genului: Clement Romanul, Ipolit, Eusebiu al Cezareii și, mai ales, Irineu.

[704] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 196. Acest pasaj a fost deja prezentat într-un studiu anterior *Dogmaticii* sale, în care el face critica abordării ce separă transmiterea harului și transmiterea învățăturii.

[705] În viziunea lui Stăniloae, succesiunea apostolică este „transmiterea aceluiași har de la un episcop la altul, plecând de la Apostoli, în același timp cu transmiterea puterii și cu obligația de a păstra aceeași învățătură și aceleași norme ale tainelor și ale administrării". Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 169. În același timp, el vorbește despre doi factori ai succesiunii apostolice: un factor interior, invizibil, care este Hristos și Duhul Sfânt, și altul vizibil, care este Biserica în totalitatea sa.

[706] MÜNCHEN II, 4.

[707] MÜNCHEN II, 4.

ci şi istoria cu prezentul. Este tocmai ceea ce cardinalul Ratzinger numea „dimensiunea diacronică" a catolicităţii Bisericii[708].

În această perspectivă, apostolicitatea înseamnă pentru Stăniloae *„legarea generaţiilor în tradiţia întreagă ce vine de la Apostoli, pentru că ea este Revelaţia întreagă, dar şi în harul şi spiritualitatea ce vin în mod neîntrerupt de la Duhul lui Hristos prin ei"*[709].

Biserica este apostolică prin moştenirea credinţei, a învăţăturii şi a harului Apostolilor, ca cei ce au fost primii ce l-au primit pe Hristos prin Duhul Sfânt[710]. Pentru autorul nostru, ei sunt în acelaşi timp *primii creştini* care pot transmite credinţa şi învăţătura celor care doresc şi *primii* care primesc o *misiune specială* pe care o pot transmite doar unui grup de succesori. Principiul apostolicităţii este împărtăşit astfel de toată Biserica, deoarece „adevărul creştin este păstrat în Biserică şi de Biserică în totalitate; în acest sens putem spune că adevăratul păzitor al evlaviei este poporul, adică Trupul însuşi"[711].

În acelaşi timp, această abordare istorică a apostolicităţii este completată în teologia Părintelui Stăniloae de o altă viziune, *sacramentală*, fidelă eshatologiei. Aceasta deoarece, după cum subliniază el de mai multe ori, harul nu ajunge la noi doar prin istorie. Biserica rămâne mereu deschisă faţă de cer, nu este închisă în sine însăşi şi ca atare transmiterea harului se face şi de sus. Comuniunea noastră cu Hristos este o comuniune actuală şi Duhul Sfânt se pogoară şi în zilele noastre într-o Cincizecime continuă. Desigur, istoria ne este necesară pentru intrarea în comuniunea actuală

---

[708] În viziunea lui Ratzinger, nu putem izola o generaţie în istoria Bisericii: „În Trupul lui Hristos, frontiera temporală a morţii nu mai contează; în El se intersectează trecutul, prezentul şi viitorul". Cf. Joseph Cardinal RATZINGER, „Église universelle et Église particulière. La charge épiscopale", p. 38.

[709] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 197. Hristos concretizează extinderea sa prin episcopi şi preoţi în toată Biserica, în fiecare membru şi astfel toată Biserica trăieşte din acelaşi har şi din aceeaşi credinţă apostolică. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 169-173.

[710] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 197.

[711] Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 49.

cu Hristos[712]. Dar, spune Stăniloae, Hristos este „în Biserică și, în același timp, deasupra ei"[713]. Transmiterea istorică a credinței face posibilă întâlnirea noastră cu Hristos și astfel îl primim pe Hristos prin intermediul generațiilor anterioare, dar și din cer.

În loc de concluzii, putem sintetiza în cinci puncte coordonatele esențiale ale abordării lui Stăniloae privind apostolicitatea Bisericii: 1. Singurul scop al succesiunii apostolice este acela de a asigura prezența *aceluiași Hristos în toate generațiile* de credincioși; 2. Criteriul sau principiul controlului transmiterii autentice și integrale a persoanei și a operei lui Hristos este *comuniunea*; 3. Autorul nostru păstrează distincția dintre succesiunea apostolică a ierarhiei și succesiunea apostolică a întregii Biserici, ca transmitere a credinței de la o generație la alta. Totuși, aceasta din urmă este condiționată de succesiunea apostolică a clerului, căci, prin intermediul ierarhiei, Hristos realizează extinderea Sa în întreaga Biserică; 4. Transmiterea harului nu este văzută doar ca o succesiune (un lanț istoric), ci și ca o pogorâre actuală și continuă a Duhului Sfânt[714]. Considerăm că această dublă condiționare (verticală și orizontală) a transmiterii harului este fidelă perspectivei eshatologice ortodoxe; 5. Există și o altă dublă condiționare: între transmiterea harului și transmiterea învățăturii, între succesiunea harului și păstrarea învățăturii. Ambele rămân prerogative ale clerului, în calitate de succesor al Apostolilor, responsabil de învățătură și de împărtășirea harului.

---

[712] Am văzut deja în capitolele precedente perspectiva lui Stăniloae despre transmiterea credinței care este în același timp comunitară și istorică.

[713] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 198.

[714] Teologul Jean Marie Roger Tillard manifestă ceva rețineri privind viziunea succesiunii apostolice concepute ca un lanț de transmitere a unei puteri de la episcop la episcop. El afirmă, în profund spirit răsăritean, că hirotonia este în mod esențial „din partea Bisericii, o epicleză; iar ea rămâne radical neînțeleasă în afara referinței la Euharistie, unde Biserica se manifestă în realitatea sa cea mai profundă: cea a Trupului lui Hristos, ale cărui legături, oricare ar fi, nu pot veni decât de la Duhul". Cf. Jean Marie Roger TILLARD, „L'évêque et les autres ministères", p. 199.

Preoţia slujitoare şi aspectul văzut al Bisericii

Problema mijlocirii umane este strâns legată de cea a vizibilităţii şi a invizibilităţii Bisericii, miză majoră în dialogurile cu creştinii din tradiţia protestantă. Este şi unul dintre motivele pentru care îl vedem pe Părintele că opune perspectiva ortodoxă aproape exclusiv celei protestante când este vorba să accentueze caracterul văzut al Bisericii.

Concepând Biserica în calitatea sa de realitate teandrică divino-umană, Părintele Stăniloae afirmă că în sânul Bisericii „văzutul în ea se prelungeşte în nevăzut, nevăzutul penetrează văzutul cu dumnezeirea lui. Văzutul e un chip sensibil al nevăzutului, e plin de nevăzut. Propriu-zis văzutul capătă o semnificaţie nouă în lumina nevăzutului. El devine pentru ochii credinţei vas al nevăzutului”[715]. În această optică, preoţia slujitoare continuă în mod văzut întreita slujire a lui Hristos, fiind indispensabilă pentru existenţa Bisericii. Suveranitatea lui Hristos se exercită concret în realitatea vizibilă a Bisericii prin membrii preoţiei slujitoare[716]: Hristos este activ în mod văzut „în cei prin care El îşi prelungeşte în plan văzut preoţia Sa nevăzută”[717].

---

[715] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 166.

[716] Cuvântul „activare”, precum şi corespondentul său „actualizare” au un loc bine definit în orizontul teologic al lui Stăniloae. Putem afirma, desigur, că aceste cuvinte apar de fiecare dată când este vorba de activarea în plan vizibil a unui lucru care era mai înainte într-o stare virtuală, invizibilă. Conform Părintelui, Biserica *se actualizează* la Cincizecime, preoţia slujitoare este concepută ca *activarea* vizibilă a mijlocirii obiective a lui Hristos, iar în acelaşi timp Hristos îşi *actualizează* calitatea sa de cap trecând prin toate momentele istoriei mântuirii (El este capul Bisericii de la întrupare, dar într-un sens mai degrabă *virtual*), sau în Biserică, raţiunile (*logoi*) întregii creaţii sunt refăcute, *actualizate*, în Hristos. În acest mod teologia creaţiei, hristologia, eclesiologia şi soteriologia sa au marca acestui binom: *virtual-actual*. Credem că aici este vorba despre influenţa teologiei Sf. Maxim Mărturisitorul pe care o foloseşte deseori când dezvoltă teologia sa despre *logoi*.

[717] Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 154.

Pentru Stăniloae, rolul preotului este acela de a fi un „punct văzut de convergență pentru a le permite credincioșilor să îl întâlnească pe Hristos cel nevăzut"[718]. Comunicarea vizibilă a lui Hristos este strâns legată de realitatea acestei comunicări. Într-adevăr, el crede că o comunicare în întregime invizibilă ne-ar menține într-o *permanentă incertitudine*: căci am fi mereu îndoiți în privința realității acestei comunicări. Ea ar fi și cauza unui *individualism* fără ieșire, care ar fragmenta orice unitate de credință și în consecință scopul și certitudinea unei revelații reale.

Plecând de la aceste premise, Părintele crede că negarea preoției poate duce la apariția câtorva consecințe fundamentale. În primul rând, ea ar însemna punerea sub semnul întrebării a *importanței Întrupării Domnului.* Ca bun ortodox, el face o paralelă între vizibilitatea Bisericii și Întrupare, deoarece aceasta constituie un vechi argument, care-și are fundamentul în răspunsul formulat de teologie în timpul disputelor iconoclaste. Într-adevăr, orice logică de reprezentare, a chipului, se bazează în mod esențial, în viziunea ortodoxă, pe realitatea Întrupării, pe realitatea trupului personal al lui Hristos, când oamenii au putut vedea Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. În plus, punerea în relație cu mijlocirea obiectivă a lui Hristos pe care am subliniat-o deja, îl face pe teologul nostru să afirme că „preoția este o confirmare a Întrupării reale a Logosului ca om"[719].

În al doilea rând, negarea preoției ar putea pune sub semnul întrebării faptul că mântuirea privește și trupurile noastre. Stăniloae subliniază astfel *importanța trupului*, deci realitatea sensibilă a persoanei, pentru mântuire[720]. Nu putem fi mântuiți, spune el, dacă Fiul lui Dumnezeu nu a acționat asupra trupului Său și nu

---

718 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Biserica în sensul de lăcaș și de larga comuniune în Hristos", *Ortodoxia*, XXXIV (1982), 3, p. 340.

719 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 165.

720 Aceasta este și o consecință a perspectivei subliniate la începutul acestui capitol. Este vorba despre importanța acordată de către Stăniloae omului văzut ca „laborator/atelier", ca preot al creației, chemat să unească toate prin natura sa, atât sensibilă, cât și inteligibilă.

acţionează şi asupra noastră: „lucrările pornite din trupul Său nu se pot exercita asupra trupului nostru decât prin mijlocirea actelor sensibile săvârşite de persoane văzute sau de preoţi, chipuri ale Mijlocitorului Hristos, îmbrăcaţi în trup, odată ce trupul lui Hristos prin pnevmatizarea lui nu se mai află în planul vizibil"[721].

Aceste două prime consecinţe conduc la o a treia, care se doreşte confirmarea aserţiunii fundamentale a acestei părţi: *negarea preoţiei ar însemna negarea Bisericii ca mediul obiectiv al mântuirii.* Cel ce neagă caracterul obiectiv – văzut al Bisericii, şi al acţiunii dumnezeieşti – nevăzută în ea, neagă însăşi Biserica şi aşează mântuirea în incertitudinea unei simple subiectivităţi[722].

Stăniloae vede comuniunea în Hristos ca pe una ce nu poate fi o comuniune total nevăzută, fără nicio manifestare vizibilă. Iar ca atare harul lui Hristos trebuie să se manifeste în mod văzut în Biserică în calitate de comuniune între noi. În această logică, el găseşte şi motivul pentru care negarea tainei hirotoniei de unele aripi protestante a dus la slăbirea Bisericii văzute în favoarea Bisericii nevăzute şi la contestarea oricărei eficienţe mântuitoare aduse de Hristos cu privire la trupurile noastre[723].

Concluzii

Preocuparea permanentă a Părintelui Stăniloae de a menţine analogia cu slujirea arhierească/preoţească a lui Hristos, îl face să distingă din punct de vedere sacramental diferitele trepte al preoţiei sacramentale, şi ne gândim mai ales la punerea pe acelaşi nivel a preotului şi a episcopului, atunci când vorbeşte în general de slujirea preoţească.

[721] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 166.
[722] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 167.
[723] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 167.

Am observat și că teologia slujirii preoțești la Părintele Stăniloae este puternic ancorată în a sa *eclesiologie a comuniunii* și în *logica iconică* a reprezentării. Preotul îl reprezintă în același timp și pe Hristos și subiectivitatea comunității, fiind un fel de personificare prin har a comunității. Totuși, particularitatea lui Stăniloae apare în relaționarea logicii reprezentării („în numele" comunității și „în numele" lui Hristos) cu cea a sinergiei. Această aplicare a principiului sinergiei la relația *Hristos – preot* are consecințe deloc neglijabile în eclesiologie.

De fapt, perspectiva sinergică îl ajută pe Stăniloae să depășească atât concepția comunitarist/socială a Bisericii, cât și o abordare dochetistă a subiectului. Căci preotul reprezintă în același timp comunitatea și pe Hristos în așa fel încât el nu i se substituie nici comunității și nici lui Hristos. În această privință, trebuie să recunoaștem uneori că un limbaj confuz ne face să credem că Părintele respinge aplicarea ideii de *alter Christus* în privința slujirii preoțești, deoarece el susține cu tărie că preotul nu-L înlocuiește pe Hristos sau că nu devine un alt Hristos. Credem însă că rezerva sa are legătură mai degrabă cu logica mijlocirii. În acest context, el se exprimă contra oricărei idei ce afirma identitatea sau confuzia dintre mijlocirea preotului și cea a lui Hristos.

Ca atare, accentul este pus pe faptul că cele două mijlociri nu sunt identice: preotul nu devine un alt Hristos, deoarece tocmai Hristos Însuși este Cel ce lucrează prin preot. Marea sa preocupare este aceea de a sublinia suveranitatea totală a lui Hristos – unicul Mijlocitor. De aici și ideea citată mai sus conform căreia preoții nu sunt numai imagini vizibile ale lui Hristos, ci și organe văzute ale preoției Sale nevăzute.

În același timp, puterea lui Hristos lucrează prin preot nu ca printr-o instanță total pasivă, deoarece preotul participă în mod sinergic la slujirea lui Hristos. Totuși, un lucru trebuie subliniat: acest principiu sinergic trebuie văzut în perspectiva scopului său. În caz contrar, este destul de dificil de acceptat. Iar scopul insistenței pe participarea umană la lucrarea lui Dumnezeu constă numai în punerea în evidență a libertății umane și a iubirii ce domină relația dintre Dumnezeu și făptura Sa.

Într-adevăr, acțiunea umană pe care preotul o adaugă acțiunii lui Hristos nu trebuie văzută decât în optica slăvirii lui Dumnezeu. Preotul își adaugă lucrarea sa doar cu scopul de a-L face pe Hristos mai prezent în comunitatea eclesială. El nu-și poate apropria lucrarea lui Hristos, deoarece nu el este cel ce-și atribuie preoția, ci Hristos este cel care-l onorează făcându-l să coopereze la lucrarea Sa. Preotul trebuie să fie mereu conștient că puterea lui Hristos este cea care lucrează prin intermediul acțiunilor sale. Ca atare, accentul este pus pe faptul că în această lucrare preotul este cel ce trebuie să lucreze pentru a-și identifica voința sa cu voința lui Hristos.

Pe de altă parte, pentru Stăniloae, relația „Hristos – preot" nu poate fi disociată de comuniunea eclesială. Modelul său sinergic, văzut ca o cooperare între persoana umană și har, rămâne de neînțeles dacă nu-l punem în raport cu fundamentul său eclesiologic: comuniunea. Această perspectivă constituie și consecința efortului de a nu separa preoția slujitoare de poporul credincios. La autorul nostru, există o reală complementaritate între acestea două, în sensul că slujirea sfințitoare distinge comuniunea ierarhică de cea generală, dar nu le separă.

Trebuie să mai spunem și că modelul sinergic nu insistă pe fundamentele biblice ale slujirii Bisericii, deoarece argumentele sunt luate mai degrabă din patristică. Preocuparea sa principală nu este să ancoreze preoția într-un fundament biblic, ci să expună dezvoltarea și conținutul acesteia.

Subliniind caracterul văzut, dar și cel nevăzut al Bisericii, Părintele Stăniloae încearcă să arate rolul capital al structurilor vizibile ale Bisericii pentru comuniune. Fundamentul nevăzut al Bisericii se întrupează și în structura ierarhică a Bisericii, ierarhia participând la realizarea unității și la actualizarea Bisericii ca imagine/chip al Sfintei Treimi în lume. Astfel, ea devine esențială pentru existența Bisericii, deoarece obiectivează prezența lui Dumnezeu în comunitate și lucrează pentru a facilita comuniunea întregului trup eclesial[724].

[724] Cf. Ronald ROBERSON, „Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology", p. 37.

PARTEA A VII-A

Biserica lui Hristos – comuniune de persoane umane în Dumnezeu

Această parte a studiului nostru se va centra pe modul în care Părintele Stăniloae gândește *persoana umană în Biserică*, datorită legăturii lăuntrice în teologia ortodoxă între hristologie, pnevmatologie, triadologie și antropologie.

Dacă tema teologică dominantă a secolului trecut a fost cea eclesiologică, pentru mulți teologi interesul cercetării teologice va cunoaște o deplasare în secolul XXI, antropologia trecând pe primul plan. Mitropolitul Kallistos Ware avansează patru motive pentru care ființa umană va fi în centrul cercetării teologice: a) globalizarea în care individul riscă să fie înghițit; b) tendința „mașinistă" dezumanizantă; c) mizele etice ridicate o dată cu dezvoltarea tehnicii și a geneticii; d) criza ecologică[725]. La acestea se pot adăuga și alte motive, precum mișcările feministe, criza familiei ș.a., care sapă la însuși fundamentul demnității umane. La baza acestor probleme se găsește de cele mai multe ori denaturarea sensului conceptului de libertate, care nu se mai realizează în Dumnezeu și cu Dumnezeu, care nu se mai realizează în ceilalți și cu ceilalți, care nu se mai realizează în acord cu natura, ci prin sine însuși, prin afirmarea, de cele

[725] Kallistos WARE, „La théologie orthodoxe au XXIe siècle", în: *Irénikon*, LXXVII (2004), pp. 224-227.

mai multe ori în detrimentul celorlalţi şi a naturii, a eu-lui egoist şi autosuficient. De fapt, asistăm la emergenţa unui model societar care încearcă înlăturarea a orice referinţă la Dumnezeu şi creaţie prin proclamarea fiinţei umane ca autonomă şi autosuficientă. Trebuie să spunem că antropologia teologică, după cum îi arată şi numele, arată tocmai dependenţa omului de Creatorul său, Dumnezeu, dar şi responsabilitatea umană faţă de natură. Lumea are o mare semnificaţie spirituală căci este, locul/spaţiul care face posibil dialogul, comuniunea creaturii cu Creatorul său.

Din aceste motive, considerăm util să începem această scurtă prezentare antropologică cu teologia creaţiei dezvoltată de către Părintele Stăniloae. Strâns legat de aceasta, vom expune mai apoi învăţătura sa despre om ca preot al creaţiei. În fine, ultima parte va fi dedicată noţiunii de *imago Dei* în teologia Părintelui.

Taina creaţiei

Am evocat, în prima parte a lucrării, faptul că în teologia Părintelui Stăniloae întâlnim trei taine/sacramente generale: Creaţia, Hristos şi Biserica şi că el gândeşte taina Bisericii fondată pe taina creaţiei. De fapt, taina creaţiei nu este altceva decât consecinţa directă a modului în care înţelege taina în general: ca cea care face posibilă unirea intimă cu Dumnezeu, dar şi o consecinţă a teologiei darului, admirabil dezvoltată de autorul nostru.

Printre altele, trei motive ni se par fundamentale în demersul lui Stăniloae despre creaţie ca cea dintâi taină generală, cu precizarea că toate trei sunt legate de teologia sa cosmică: 1) Creaţia ca dar al lui Dumnezeu pentru comuniune; 2) Raţionalitatea creaţiei; 3) Dinamismul lumii.

A. Creația ca dar al lui Dumnezeu pentru comuniune

Mai întâi dorim să punem în evidență un lucru care are consecințe majore în teologia Părintelui Stăniloae. Este vorba despre modul său de a concepe continuitatea între revelația naturală și revelația supranaturală. Între cele două există o distincție, mai ales calitativă, însă, profund ancorat în teologia tradițională a părinților greci, teologul român nu le separă pe cele două. Această continuitate se fondează în principal pe faptul că cele două au același scop, adică ridicarea în comuniunea cu Dumnezeu: „revelația supranaturală se dezvoltă și rodește în cadrul celei naturale, ca o punere în evidență mai accentuate a operei lui Dumnezeu, prin care El conduce lumea fizică și istorică înspre scopul pentru care a fost creată, după un plan stabilit din veșnicie"[726].

Pentru Părintele Stăniloae, Dumnezeu este prezent în cele două revelații și nu numai în cea supra naturală. Tocmai această concepție a continuității între cele două revelații îl distinge pe Părintele de demersul barthian asupra revelației[727]. Dacă pentru Stăniloae, revelația supranaturală este mai degrabă o continuare / o completare a celei naturale, Barth nu acceptă altă revelație decât cea a lui Dumnezeu în Logosul întrupat. Acum, dacă Barth acceptă numai descoperirea lui Dumnezeu în Cuvânt, este și pentru că, în tradiția protestantă, el respinge orice *vestigia Dei* păstrate în persoana umană după cădere. Pe când demersul lui Stăniloae este strâns legat de concepția orientală după care căderea a întunecat, dar nu a suprimat caracterul harismatic al creației. Creația își păstrează transparența și frumusețea iar existența lumii ocazionează comunicarea dragostei divine. În acest sens, Olivier Clément sublinia că teologul român gândește un creștinism cosmic, care a păstrat

---

[726] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 29.

[727] Cf. Silviu Eugen ROGOBETE, „Mystical Existentialism or Communitarian Participation? Vladimir Lossky and Dumitru Staniloaë", în: *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology*, (ed.) Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, pp. 167-206.

sensul prezenţei lui Dumnezeu prin fiinţe şi lucruri, „cel al ţăranilor români pentru care lumea este o teofanie, o transparenţă pentru lumină"[728].

Pentru a distinge puţin perspectiva în care se situează gândirea sa cosmologică, trebuie luat în considerare, de asemenea, ceea ce spune Stăniloae despre timp şi spaţiu. Pentru el, timpul şi spaţiul sunt mijloace de comunicare şi trebuie să rodim în ele aceste „momente de comuniune" în care „în contemplarea iubitoare... a tainei celuilalt, spaţiul este absorbit de infinit, timpul de veşnicie"[729]. Nu există opoziţie între timp şi eternitate, între spaţiu şi infinit. *Timpul şi spaţiul exprimă în creaţie taina Preasfintei Treimi.* Spaţiul este cel al libertăţii şi al mişcării creaturilor între ele şi către plenitudinea eternă în infinitatea lui Dumnezeu[730]. Iar timpul este intervalul între chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului, timpul de a ajunge la comuniune, pentru a rodi iubirea noastră[731]. Este punerea în evidenţă a sensului spiritual al lumii, care ar trebui regăsit astăzi când omul civilizaţiei ştiinţifice descoperă responsabilitatea sa pentru natură. Poate că în acest punct, gândirea lui Stăniloae este, aşa cum sublinia Olivier Clément, cea mai profetică[732].

Înţelegem astfel că lumea este dar al lui Dumnezeu, o taină generală, adică un mijloc, un „vehicul al dragostei şi al puterii lui Dumnezeu"[733]. De aceea, tot ceea ce există în lume trebuie văzut ca dar al lui Dumnezeu, ca semn al dragostei Sale, prin care ne deschidem cunoaşterii iubirii Lui. „Lumea este un dar al lui Dumnezeu,

---

728 Cf. Olivier CLÉMENT, „Préface" à D. Staniloaë, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 13. Cuvântul *lume* în limba română, subliniază O. Clément, provine din latinescul *lumen*, care se traduce prin „lumină".

729 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 128.

730 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe", p. 453.

731 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 128-133.

732 Cf. Olivier CLÉMENT, „Préface" à D. Staniloaë, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 17.

733 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Creaţia ca dar şi Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1, p. 10.

subiect dotat cu o conştiinţă şi o putere supremă, pentru oameni"[734]. Astfel, lumea devine loc şi punct de întâlnire şi de dialog al oamenilor cu Dumnezeu şi între ei[735].

B. Raţionalitatea creaţiei

Această taină, sacrament al creaţiei, este dublată în gândirea lui Stăniloae de o perspectivă care subliniază cu putere raţionalitatea lumii. Natura este pentru el o realitate unitară raţională care există pentru a ocaziona dialogul interuman. Ea este condiţia pentru progresul duhovnicesc al omului pentru a ajunge la comuniunea cu Creatorul său.

Părintele Stăniloae insistă în această privinţă asupra prezenţei cosmice a Logosului, prezenţă care a precedat şi pregătit Întruparea, tot aşa cum astăzi, în afara limitelor văzute ale Bisericii, El pregăteşte Parusia[736]. Se ştie că Părinţii orientali au făcut distincţie între prezenţa pre-întrupare şi cea din timpul Întrupării Logosului. Prezenţa cosmică pre-întrupare este, de exemplu după Maxim Mărturisitorul, o prezenţă multiplicată indivizibil în toate raţiunile, sensurile (logoi) lucrurilor şi în raţiunea (mintea) fiecărui om[737].

Stăniloae îşi asumă această idee, dar o dezvoltă în categorii comunionale. Lucrurile ca raţiuni create ale Logosului sunt „cuvinte" adresate oamenilor pentru a-i ridica prin dialog la deplina cunoştinţă a Logosului divin. Oamenii pot ajunge prin acest dialog

[734] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Darul lui Dumnezeu către noi", în: *Mitropolia Moldovei si Sucevei*, XLVI (1970), 3-6, p. 260.

[735] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Darul lui Dumnezeu către noi", p. 261.

[736] Această temă este dezvoltată în studiul deja citat „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe", pp. 447-457.

[737] Prin „raţionalitate" în acest sens, Părintele înţelege structura şi ordinea interioară constitutivă a lucrurilor create, adică ceea ce le permite să fie descoperite şi înţelese de raţiunea umană. Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 30.

la cunoştinţa tuturor bunurilor materiale şi spirituale, pe care Logosul le dăruieşte odată cu lumea şi mai ales pentru că, prin aceste bunuri „le arată dragostea Lui şi îi conduce ca o comuniune intimă cu El”[738].

Pe de altă parte, dacă sensul tuturor lucrurilor se găseşte în Dumnezeu Logosul, după cum susţinea Sf. Maxim Mărturisitorul, acesta fiind singurul care poate explica sensul lor inepuizabil, omul poate descoperi sensul lumii, sensul existenţei sale numai dacă el cultivă *comuniunea cu această raţionalitate veşnică*. Căci, după Stăniloae, „raţionalitatea lumii presupune profunzimea raţională şi mai mult decât raţională – apofatică, a unei Persoane veşnice şi nu are sens decât dacă este adresată de această Persoană veşnică persoanelor raţionale şi mai mult decât raţionale pentru a realiza un acord şi o comuniune cu ele”[739]. Găsim deci o dublă condiţionare: pe de o parte, descoperirea semnificaţiilor lumii pentru a ajunge mai apoi la comuniunea de iubire cu divinitatea, iar pe de altă parte cultivarea comuniunii cu Dumnezeu pentru a aprofunda sensul naturii.

În consecinţă, ceea ce contează mai mult în această perspectivă a raţionalităţii cosmosului este tocmai finalitatea lui, care nu este alta decât comuniunea oamenilor cu Dumnezeu. Ea este un mijloc care ocazionează dialogul, comuniunea, un mijloc pentru a surprinde frumuseţea cosmosului şi pentru a înţelege continua coborâre a dragostei divine către făptură.

C. Dinamismul creaţiei

Părintele Stăniloae afirmă că unirea dintre Dumnezeu şi creaţie este o mare taină, care înglobează în ea toate părţile realităţii.

[738] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe”, p. 448.

[739] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe”, p. 448.

Această comuniune/unire începe la crearea lumii și va fi împlinită prin mișcarea creației către starea în care Dumnezeu „va fi totul în toți" (*1 Corinteni* 15, 28).

Sfântul Maxim, dascălul teologului român, a evidențiat sensul pozitiv al mișcării creației împotriva origenismului platonizant care considera mișcarea ca un efect al căderii spiritelor în această lume. După Sfântul Maxim, mișcarea izvorăște din actul creator al lui Dumnezeu, deci o origine divină, și constituie calea prin care creatura ajunge la plenitudinea și odihna în Dumnezeu[740]. Văzând în toate creaturile chipuri ale rațiunilor divine, care se găsesc sub impulsurile lor, acesta afirma că toate aceste chipuri/imagini își au originea în unitatea Logosului Însuși.

Stăniloae aderă complet la această perspectivă, căci ea se acordă perfect cu demersul său comunional. El evidențiază dinamismul lumii, imprimat la creație. Și el vorbește despre un progres către Dumnezeu, fondat pe caracterul dinamic al rațiunilor divine ale celor create, de fapt pe credința că lumea se mișcă spre un scop suprem, care nu este în ea însăși. Și, pentru că Rațiunea unică îi atrage, prin aceste rațiuni multiple încorporate în lucruri, pe toți oamenii la unitate, ea realizează o lucrare de unificare.

O consecință directă a acestui demers este că dinamismul lumii este restabilit de către Hristos și continuă în Biserică. În gândirea teologului nostru, în cadrul Bisericii există un dinamism continuu pentru îmbogățire și aprofundare, esențial pentru viața Bisericii. O tensiune de reînnoire continuă caracterizează viața bisericească și, în acest sens, tainele Bisericii constituie adevărate evenimente de comuniune din ce în ce mai profundă.

Simțim în această dezvoltare teologică răspunsul la anumite critici occidentale care acuzau de obicei Ortodoxia că se pierde în speculații cosmologice fără nici un fundament practic. Însă

[740] Cf. „La dynamique du monde dans l'Église", în: *Procès verbaux du IIe Congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, 19-29 août 1976, Savas Agouridis, Athènes, 1978, p. 356; în limba română: „Dinamica creației în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 3-4, pp. 281-291.

teologia cosmică[741] a Părintelui Stăniloae, perspectiva sa comunională-sacramentală realizează o fericită repoziționare a semnificației spirituale a lumii. Pentru teologul studiat, calea către taină trece de asemenea prin frumusețea lumii. De aceea, lumea înțeleasă ca dar al lui Dumnezeu este chemată să fie *spațiul unei imense comuniuni* dintre Creator și creatură.

Omul – preot al creației

Demersul antropologic al lui Stăniloae îmbracă un caracter particular. El începe deliberat[742], în Teologia sa Dogmatică, prezentarea creării lumii cu persoana umană. De ce acest mod de a prezenta creația?

Mai întâi, credem că este o consecință directă a importanței acordată omului, numit și de alții ca fiind: „taina cea mai profundă a ordinului natural"[743]. Conceptul de persoană umană este plasat în centrul învățăturii cosmologice a Părintelui și îi conferă prin aceasta o adevărată semnificație cosmică.

La aceasta se adaugă puternica amprentă eshatologică care caracterizează gândirea lui Stăniloae. În această perspectivă, fiecare început trebuie să fie judecat prin optica sfârșitului/finalității sale. Datorită acestei metode împrumutate de teologul nostru, afirmația capitală plasată la începutul capitolului despre creație este următoarea: „iconomia lui Dumnezeu sau planul Lui cu privire la

[741] Cf. Pr. John MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, 1975; mai ales cap. șapte: *The Cosmic Dimension of Salvation: Maximus the Confessor*, pp. 131-152.

[742] Cf. Andrew LOUTH, „The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae", în: *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology*, (ed.) Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, p. 61.

[743] Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Qui est l'Église*, pp. 101-102.

lume constă în îndumnezeirea lumii create, care, în urma păcatului, implică și mântuirea"[744]. Acest demers îl conduce pe Stăniloae să gândească mai întâi o unitate și o distincție între om și creație; apoi un rol de mediator acordat omului, care adunând în el întreaga creație, o conduce la Dumnezeu. Pentru a înțelege mai bine gândirea sa, dorim să insistăm pe trei lucruri: a) medierea umană; b) misiunea omului; c) responsabilitatea omului.

Omul ca mediator

În primul caz, omul nu poate fi conceput în afara naturii cosmice iar această interdependență face ca natura să nu-și poată îndeplini scopul fără participarea umană. Imposibilitatea de a separa persoana umană de natură are ca și consecință logică faptul că mântuirea și realizarea persoanei sunt proiectate asupra întregii naturi și legate de ea[745]. Pe de altă parte, accentul este pus pe faptul că lumea a fost creată pentru om, regele creației.

Poziția specială a omului în țesutul creațional este dată, după autorul nostru, de doi factori: el este *capul conștient* al raționalității și unității lumii; în același timp, el *depășește limitele naturii* create prin raționalitatea și aspirația sa la comuniunea cu Dumnezeu. Pentru Părintele, cosmosul și natura umană intim legată de el sunt imprimați de raționalitate, pe când omul, chip al lui Dumnezeu, este dotat între altele cu o rațiune capabilă de a cunoaște *conștient* raționalitatea cosmosului și a propriei naturi. Omul apare astfel ca

---

[744] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 223. La Părintele Stăniloae nu întâlnim separația între mântuirea omului și cea a naturii. De asemenea, noțiunea augustiniană de predestinație individuală nu se regăsește în gândirea ortodoxă, pentru care umanitatea întreagă este „programată" pentru îndumnezeire.

[745] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 224.

fiind singura ființă care, aparținând lumii și imprimată de raționalitate, este conștientă de această raționalitate și, în același timp, conștient de ea însăși.

Pentru Stăniloae, cosmosul a fost adus la existență pentru a fi cunoscut de om pentru care a fost creat și a realiza, prin intermediul lui un dialog între această ființă rațională și Creatorul său.

Prin conștiința sa, omul caută în mod conștient semnificații și, în ultimă instanță, un sens ultim, care nu este altceva decât propria împlinire în veșnicie. Acest scop final trebuie înțeles în conformitate cu libertatea persoanei umane și capacitatea sa de a se dezvolta infinit în comuniunea cu o Persoană transcendentă și liberă. Este vorba despre un demers inspirat din gândirea maximiană. Cum am subliniat și mai sus, Sf. Maxim Mărturisitorul promova o viziune pozitivă despre creație și plasa omul în centrul universului, conferindu-i o poziție cu totul specială. El a arătat cu tărie că totul se împlinește în om și că acesta se împlinește în unirea cu Persoana infinită. Stăniloae însuși recunoaște că dacă anumiți părinți ai Bisericii au afirmat că omul este un microcosmos, care rezumă întregul univers, Sfântul Maxim a remarcat că ar fi mai corect ca omul să fie considerat ca „macrocosm, deoarece este chemat să cuprindă în el toată lumea, fiind în stare să o cuprindă fără să se piardă, căci o transcende”[746]. Într-o optică blondeliană, omul nu este om decât depășindu-se[747]. În această linie, Henri de Lubac afirmă că există „ceva în om, un anumit infinit al capacității, care nu permite să fie confundat cu ființele ale căror întreagă natură și destin se înscriu în interiorul cosmosului”[748].

Pe de altă parte, trebuie subliniat, în economia studiului nostru, importanța unei alte imagini folosite de Sfântul Maxim, care a influențat profund gândirea lui Stăniloae. Maxim concepea omul ca „laborator” care îmbrățișează totul și care are o virtute naturală,

---

[746] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 33.

[747] Cf. Maurice BLONDEL, „Dialogues sur la Pensée”, dialogue 8, în: *Etudes blondéliennes*, III (1954), p. 72; *apud* Henri de LUBAC, în: *Le mystère du surnaturel*, Aubier, 1965, p. 143.

[748] Cf. Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, pp. 144-145.

prin mediere toate extremitățile aducând totul în Dumnezeu. Căci, spune el, omul posedă în mod natural capacitatea de a fi în legătură cu toate extremitățile, deci puterea unificatoare. Omul, prin natura sa deodată sensibilă și inteligibilă, ocupă în lume o situație mediană care îl leagă de toate dimensiunile creației și îl fac să joace un rol de mediator. Planul lui Dumnezeu, după Sfântul Maxim, este unificarea întregii realități create și unirea cu El. În această ultimă etapă, omul trebuia, purtând într-un fel în el toate creaturile pe care le-a unificat, să fie îndumnezeit prin harul lui Dumnezeu[749].

În această perspectivă, omul a fost creat pentru a administra lumea, fiind deodată *mediatorul* prin care Dumnezeu conduce creația către El însuși și *beneficiarul* principal al acestei acțiuni.

Părintele Stăniloae evidențiază în același timp caracterul unic și unitar al persoanei umane și forța unificatoare cu care a fost înzestrat de Dumnezeu. Pentru el, lumea a fost creată pentru om și nu omul pentru lume și, în consecință, lumea a fost creată să fie umanizată, iar nu omul asimilat de natură: „Un termen mai precis pentru a exprima faptul că omul este chemat să devină o lume mare, este cel de macro-anthropos, care exprimă faptul că lumea întreagă este chemată să se umanizeze, adică să primească întreagă pecetea umanului, să devină pan-umană, actualizându-se în ea exigența implicată în însuși rostul ei”[750].

---

749 Cf. SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, p. 143. Subliniind paradoxul creştin al omului, Karl Jasper spunea că omul „nu este numai o specie vie printre altele; el se descoperă pe sine ca ceva unic, îmbrățișând totul, deschis pentru tot”. Cf. Karl JASPER, *Bilan et perspectives*, 1956, p. 159; *apud* Henri de LUBAC, în: *Le mystère du surnaturel*, p. 141.

750 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, pp. 33-34. Într-o notă la *Ambigua* Sfântului Maxim, Părintele afirmă: „Omul este numit „lumea cea mare" (macrocosmos) instalat îm lumea propriu-zisă, numită „mica lume" (microcosmos), și nu invers cum vedem de obicei: microcosmos în macrocosmos, deoarece poate să cuprindă lumea sensibilă în ideile și relațiile sale devenind astfel o „mare împărăție". Sf. Ioan Damanschinul va spune că omul este creat supă chipul lui Dumnezeu și prin faptul că adună în el însuși întreaga creație. (*Sur les deux volontés en Christ*, *PG* 95, 168). Omul este mai mare decât lumea deoarece o poate cuprinde și stăpâni. Îngerii și lumea sensibilă laudă pe Dumnezeu în

Pentru autorul nostru, omul este „inelul”[751] care leagă creaţia de Dumnezeu şi de aceea este creat pentru a fi mediul conştient şi voluntar prin care Dumnezeu menţine şi împlineşte taina unităţii dintre El şi creaţie[752]. Adevăratul dinamism al lumii constă pentru el în efortul de unificare progresivă a tuturor în Dumnezeu adică în plenitudinea dragostei şi a vieţii tuturor. Fără nici o îndoială, omul trebuie mai întâi să realizeze această unitate cu cei asemenea lui. Totuşi, ea nu poate fi realizată fără acordul şi efortul tuturor, care exprimă progresul liber al tuturor către această unitate.

Datorită acestei perspective antropocentrice pozitive a creaţiei, autorul nostru ajunge să afirme că demnitatea umană, ridicată la starea de mediatoare între Dumnezeu şi creaţie, este chemată să devină astfel preot al întregii creaţii, căci omul este „chipul şi organul principal al tainei celei mari şi dinamice a unirii Logosului cu întreaga creaţie, întrucât pe de o parte chiar fiinţa lui e unirea spiritului cu materia, iar prin aceasta uneşte în sine toată creaţia şi pe aceasta cu Dumnezeu”[753]. Este de asemenea motivul pentru care (pentru a actualiza capacitatea sa de a fi mediu de unire a tuturor în Dumnezeu) Logosul divin asumă firea umană.

Omul are misiunea de a transforma lumea

În studiul intitulat *Dinamica creaţiei în Biserică*, Părintele subliniază că, în calitate de „laborator”, omul are, de asemenea, misiunea de a transforma şi de a completa creaţia şi pe el

tăcere: îngerii pentru că nu au trupuri, lumea sensibilă pentru că nu are inteligenţă. Numai omul este o fiinţă înzestrată cu cuvânt, deoarece are minte şi trup. Este înzestrat cu cuvântul deoarece este raţional, înţelegând în mod conştient şi distinct raţiunile lucrurilor”. Cf. SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Introd. J. C. Larchet, trad. E. Ponsoye, 1994, p. 403, note 71.

[751] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 10.

[752] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La dynamique du monde dans l'Église”, p. 358.

[753] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 9.

însuşi. Această misiune este legată direct de Părintele de cea de unificare, căci, spune el, oamenii n-ar putea să se unească între ei fără o transformare interioară şi reciprocă şi fără transformarea şi împlinirea ordinii exterioare şi a lucrurilor lumii, care implică ideea de responsabilitate umană.

Creaţia ca dar al lui Dumnezeu are posibilităţi nenumărate de modificare şi de multiplicare, care aşteaptă actualizarea lor prin lucrarea omului. Acesta din urmă poate multiplica, perfecţiona, descoperi şi aprofunda virtualităţile darului şi sensului persoanelor şi lucrurilor prin propriile puteri spirituale în comuniune cu ceilalţi. Lucrurile şi persoanele sunt astfel, pentru teologul nostru, punţi către Dumnezeu şi ceilalţi, chiar de la momentul creaţiei. Aceste punţi devin din ce în ce mai transparente pe măsură ce descoperim în ele virtualităţi şi noi semnificaţii sau pe măsura transfigurării lor prin energiile necreate ale lui Dumnezeu[754].

Responsabilitatea omului faţă de creaţie

Orice lucrare sau activitate creatoare a omului se fundamentează pe această solidaritate şi concepere a lumii ca dar al lui Dumnezeu. Stăpânirea omului nu este deasupra responsabilităţii sale. Dacă vede lucrurile şi persoanele ca daruri ale lui Dumnezeu, ca raţiuni care îşi au ultimele rădăcini în Dumnezeu, omul poate rămâne fidel misiunii sale numai într-o atitudine responsabilă faţă de lume. Urmându-i fidel Sf. Maxim Mărturisitorul, Stăniloae subliniază mai tot timpul că progresul real spre unitate presupune progresul sau înaintarea noastră spre Dumnezeu. În această unitate, „credincioşii devin transparenţi unii pentru alţii şi

[754] Această logică îl conduce pe Stăniloae să gândească persoanele ca taine generale, taina prin excelenţă fiind *persoana celuilalt*. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Dieu et l'homme aujourd'hui*, trad. R. Givord, DDB, 1966, mai ales cap. IV din partea a II-a, care se intitulează: *Le sacrement du frère*, pp. 281-305.

pentru Dumnezeu, supremul focar al iubirii; dar şi invers, în înaintarea lor în conştiinţa de Dumnezeu, ei îşi descoperă unii altora conştiinţa responsabilităţii lor reciproce sau se descoperă din ce în ce mai mult ca daţi unii altora ca izvoare de iubire, de respect, de obligaţii. În această înaintare, orizontalul devine transparent pentru vertical şi verticalul proiectează o lumină de sus asupra orizontalului"[755].

Natura ca dar constituie, de asemenea un mediu, un fel de scară prin care omul poate creşte duhovniceşte. Dacă lumea este dar al lui Dumnezeu, aceasta înseamnă că noi trebuie să întoarcem acest dar, dacă vrem să rămânem în logica iubirii şi a dăruirii. Astfel, omul are responsabilitatea de a transforma liber lucrurile lumii în daruri pentru Dumnezeu, manifestându-şi astfel dragostea faţă de Dumnezeu[756]. Iar cel mai mare dar pe care-l poate întoarce omul lui Dumnezeu este însăşi viaţa sa. În acest sens, credincioşii pot să răspundă iubirii lui Dumnezeu, dăruindu-se pe ei înşişi, oferind propria lor persoană lui Dumnezeu şi semenilor. Tocmai prin această jertfă de sine, Stăniloae vede posibilitatea progresului oamenilor în unitatea dintre ei şi Dumnezeu.

Concluzii

Taină şi logikos, macrocosmos şi laborator, rege şi preot, omul este chemat să unească şi să sfinţească creaţia în Dumnezeu. Este un demers profund care merită o atenţie deosebită în perspectiva studiului nostru, deoarece îl vedem pe Stăniloae aplicând o mare parte dintre aceste concepte Bisericii însăşi. Aşa cum frumos spune Olivier Clément, gândirea lui Stăniloae aprofundează în mod particular tema maximiană a raportului dintre logoi

755 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Dinamica creaţiei în Biserică", p. 284.
756 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Dinamica creaţiei în Biserică", p. 235.

și logikos. În timp ce lucrurile sunt chipuri create, logoi care strălucesc din Logos, omul, ca subiect personal creat, este chipul direct al Logosului, ca subiect necreat al tuturor logoi-lor lumii. Omul logikos are deci misiunea de a descifra sensul rațiunilor lucrurilor pentru a le întoarce Logosului după ce le-a marcat, impregnându-le de inteligența și dragostea sa. Această lucrare de descifrare este „un act de cunoștință sintetică și direct, o intuiție spirituală care suscită ea însăși o raționalitate deschisă, care lărgește și fecundează înțelegerea rațională a lumii”[757].

Pe de altă parte, am văzut că în final, în perspectiva lui Stăniloae, relația, comuniunea lumii cu Creatorul său este cea care-i conferă caracterul de taină/sacrament și de aceea am dorit să arătăm câțiva dintre factorii care fac posibilă această comuniune în ochii Părintelui.

O anumită dificultate poate apărea unora în utilizarea frecventă a binomului paradoxal: raționalitate – taină/mister, lumea și omul fiind considerați ca imprimați de raționalitate sau rațional (omul) dar în același timp și ca taine. Însă cele două nu sunt în opoziție dacă ne raportăm mai întâi la fundamentul general dat de Stăniloae sacramentelor, credința că Dumnezeu lucrează asupra creaturii în realitatea văzută și apoi la abordarea rațiunii de către Părinții orientali, care nu văd în rațiune doar o simplă funcție intelectuală, ci mai degrabă o viziune profundă a sensurilor lucrurilor. Părintele Stăniloae vorbește despre „rațiuni divine” în creație sau despre o „raționalitate plasticizată” ca expresie văzută a relației dintre Dumnezeu și creatură. Prin aceasta, autorul nostru respinge orice caracter autonom al creației raportat la Dumnezeu, punând la baza ordinului natural material fundamentul său spiritual concretizat în această raționalitate plasticizată. Creația, care aparține ordinului natural, are un fundament supranatural în rațiunile divine care se originează în Logos. Lumea a fost creată de către Logos și nu-și are sensul decât în Logos.

[757] Cf. Olivier CLÉMENT, „Préface” à D. Staniloaë, *Le génie de l'Orthodoxie*, pp. 19-20.

Taina lumii, taina omului sunt prezentate de către teologul nostru ca prezenţă activă a transcendentului în existenţa lor. Lumea este astfel numită dar al lui Dumnezeu, taină a iubirii lui Dumnezeu, spaţiul unui imens dialog între Dumnezeu şi creatură. Ea are menirea de a fi descoperită ca taină universală iar toate actele omului ca uniri sacramentale cu Dumnezeu. Distingem mai multe consecinţe ale unei astfel de perspective.

În primul rând, statutul special ocupat de om, care uneşte în el însuşi creaţia, face să poată fi considerat el însuşi o taină. Omul este cel prin care lucrarea lui Dumnezeu asupra creaţiei este în mod special evidenţiată pentru a transfigura şi spiritualiza creaţia. Întreaga creaţie este chemată să participe la comuniunea divină prin medierea umană. Deoarece Dumnezeu vorbeşte omului şi prin lucrurile create iar prin om dăruieşte sensuri lumii.

Lumea are deci o importantă semnificaţie spirituală. Scopul creaţiei este de a facilita prin raţionalitatea sa flexibilă şi contingentă, prin semnificaţiile pe care omul poate să distingă în ele, comuniunea cu Creatorul său. Găsim aici, de asemenea, fundamentul natural al tainelor Bisericii, după care un om poate transmite altuia, prin intermediul materiei, puterea lui Dumnezeu. Iată deci o a doua consecinţă: materia poate constitui ambianţă pentru comuniune, mediul prin care coboară la noi harul lui Dumnezeu.

În al treilea rând, umanitatea asumată de Logos prin Întrupare constituie mijlocul de unire a creaţiei cu Dumnezeu. Prin această nouă prezenţă, mai intimă, „Logosul a început refacerea şi perfecţionarea comuniunii dintre El şi lume, al cărei fundament a fost pus la creaţie”[758].

În al patrulea rând, celelalte două taine în sens larg (Hristos şi Biserica) presupun taina unirii lui Dumnezeu cu întreaga creaţie şi nu o anulează: Logosul se umanizează, legându-se mai intim de creaţie pentru a uni mai strâns creaţia de Creator; iar Biserica, extensie a tainei lui Hristos, nu face decât să extindă uniunea

[758] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe”, p. 449.

virtuală/obiectivă pe care Hristos a realizat-o în Persoana Sa. Totuşi, umanizându-se, Logosul n-a renunţat la prezenţa Sa preincarnaţională prin care îl constituie, conservă şi conduce, prin „raţiunile" Sale, cele create şi pe om.

În al cincilea rând, harul mântuitor care ne vine de la Hristos este o probă a mişcării lui Dumnezeu către noi, chiar dacă aceasta nu semnifică o micşorare a naturii Sale. Mişcarea nu este cauza răului. Dumnezeu coboară, din iubirea Sa, până la creatură, pentru a o ridica la El însuşi. El nu iese prin aceasta din iubirea lui, ci tocmai aduce creatura la El Însuşi, ca origine şi scop al creaturii[759]. De fapt, trebuie spus că miza principală al acestei viziuni pozitive a dinamicii creaţiei atinge de asemenea chestiunea limitelor sau a frontierelor Bisericii. Pentru că, bineînţeles, dinamismul creaţiei primeşte o nouă intensitate şi este restabilit în linia sa autentică prin dinamismul imprimat de Logosul întrupat – Hristos. Totuşi, pentru Stăniloae, acest dinamism, această mişcare de unificare progresivă a tuturor în Dumnezeu, nu este o noutate absolută. Noul mod imprimat dinamismului firii umane nu schimbă „raţiunea" acestei naturi, nu schimbă deci sensul iniţial al mişcării, ci este mai degrabă un mod care restabileşte mişcare creaţiei[760].

Această perspectivă profund ancorată în tradiţia Bisericii[761] scoate în evidenţă un lucru fundamental: lumea „extra Ecclesiae" nu este totuşi în afara lui Dumnezeu, nu este ruptă de Dumnezeu în mişcarea sa. Concepţia patristică despre originea, fundamentul şi scopul creaţiei, subliniată cu putere de Părintele Stăniloae, presupune o anumită continuitate între mişcarea intraeclesială şi cea extraeclesială. Lumea eclesială are în mod evident imprimată în ea impulsul şi scopul mişcării, dar aşa cum spune Părintele, în mod solidar cu lumea în general.

---

[759] Pr. Dumitru STĂNILOAE, nota 5 la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, p. 377.

[760] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Dinamica creaţiei în Biserică", p. 287.

[761] Stăniloae preia ideea de creaţie, ca Biserică în extensie/extindere, de la Sfântul Maxim.

Omul – chip al lui Dumnezeu

Crearea specială a omului arată în ochii Părintelui Stăniloae că ființa umană se găsește într-o poziție specială nu numai față de natură, ci și față de Dumnezeu. Ea este în mod special fondată pe faptul că omul este chip al lui Dumnezeu.

Tema omului – chip al lui Dumnezeu servește drept fundament pentru întreaga antropologie de tradiție ortodoxă și din acest motiv vom încerca să o rezumăm în paginile ce urmează. Nu este un lucru ușor de realizat deoarece încă din timpul Sf. Apostol Pavel expresia a stârnit un interes atât de mare încât cu greu putem alcătui un inventar a ceea ce s-a spus referitor la acest subiect.

Mărturii biblice

Tematica omului „chip al lui Dumnezeu" este veterotestamentară. Găsim expresia în special în *Facerea* 1, 26-27: *„Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră... Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie"*[762].

În Noul Testament, conceptul de chip al lui Dumnezeu este folosit în special de către Sf. Apostol Pavel în epistolele sale. De fapt, el centrează hristologic tema chipului și în această perspectivă distingem la el două utilizări generale:

a) o utilizare hristologică – chipul lui Dumnezeu fiind Hristos: cf. *2 Corinteni* 4, 4: „Dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este *chipul lui Dumnezeu* (*eikôn tou Theou*)";

[762] Expresia este utilizată, de asemenea, în: *Facerea* 5, 1; *Psalmul* 8, 6; *Înțelepciunea lui Solomon* 2, 23.

Coloseni 1, 15: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut (*eikôn tou Theou tou aoratou*)"; *Evrei* 1, 2-3: „În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul... Care, fiind strălucirea slavei și chipul persoanei Lui (*kharactêr tés hypostaseos autou*)";

b) o alta eclesiologică – oamenii conformați chipului sunt încorporați în Hristos: Tatăl ne-a hotărât să fim asemenea chipului Fiului Său (*Romani* 8, 29); bărbatul este chip și slavă a lui Dumnezeu (*eikôn kai doxa Theou*) (*1 Corinteni* 11, 7); după cum am purtat chipul primului Adam, să purtăm și chipul lui Adam cel ceresc (*1 Corinteni* 15, 49); cei care acceptă prin credință descoperirea lui Iisus Hristos sunt chemați să se prefacă în chipul Său (*2 Corinteni* 3, 18); omul nou se înnoiește, spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit (*Coloseni* 3, 10).

Mărturii patristice

Referințele biblice nu sunt foarte numeroase, însă importanța acordată de către tradiția creștină face din această noțiune un concept central al antropologiei creștine. Totuși, în pofida importanței acordate de către Sfinții Părinți, sau tocmai datorită acestei importanțe, nu există un acord patristic și nici o doctrină sistematică referitoare la ceea ce este chipul lui Dumnezeu din om[763]. Pozițiile diferiților autori vădesc abordări diferite atât în teologia hristologică și trinitară, cât mai ales în filosofie, deoarece nu putem nega rolul major jucat de filosofie în cristalizarea gândirii despre conceptul de *imago Dei*.

Încercând o sistematizare, teologul german Jürgen Moltmann distinge patru mari atitudini tradiționale[764]: 1) un punct de vedere *substanțialist*, care vede în suflet, firea rațională și voluntară a

[763] Cf. Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 110; Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, pp. 79-82; Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 270-272.

[764] Pe care le numește *analogii*.

omului, locul prin excelență al chipului lui Dumnezeu; 2) un punct de vedere *antropomorfic*, care vizează constituția fizică a omului – poziția în picioare și privirea omului îndreptată în sus; 3) din punct de vedere *funcțional*, chipul constă în stăpânirea omului asupra pământului; 4) din punct de vedere *relațional/comunitar*, el reflectă comuniunea divină intratrinitară[765].

Chiar dacă există multe alte poziții și grupări[766], ne vom focaliza asupra a două perspective din lista lui Moltmann și aceasta nu neapărat pentru a le distinge esențial, ci mai ales pentru că aceste perspective par să fie la originea sintezelor făcute în secolul al XX-lea de către teologi din toate tradițiile creștine. Este vorba despre primul și ultimul punct de vedere, adică de interpretarea „substanțialistă" (*analogia entis*) și de cea „relațională"(*analogia relationis*)[767].

După primul concept, chipul lui Dumnezeu este considerat ca o parte a constituției umane sau a firii sale. El se găsește în „calități", „capacități" sau „facultăți" pe care le posedă omul și care îi conferă un statut privilegiat față de creație în general[768]. Aproape toți

[765] Cf. Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, Éd. du Cerf, Paris, 1988, pp. 282-283.

[766] De exemplu, unii ar fi adăugat la lista lui Moltmann și *libertatea* împreună-creatoare (temă dezvoltată de Sf. Grigorie al Nysei) sau înrudirea cu Dumnezeu etc. Cf. Christian DUQUOC, „Introduction à la problématique théologique de l'anthropologie", în: *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3e cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986, (ed.) Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989, pp. 20-21; „Homme/Image de Dieu", în: *Nouveau dictionnaire de théologie*, (ed.) P. Eicher, Éd. du Cerf, Paris, 1996, p. 419.

[767] În paginile următoare vom urmări studiile lui P. RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, New York, 1950, și Douglas John HALL, *Etre image de Dieu, Le stewardship de l'humain dans la création*, Éd. du Cerf, Paris, 1998, pp. 147-184. Totuși, nu suntem întru totul de acord cu termenul de *ruptură* sau *revoluție* pe care acești autori îl promovează pentru a distinge net între perspectiva substanțialistă și cea relațională. Cu mult înainte de reformatori, părinții răsăriteni dezvoltau, pe fundamentul dogmei trinitare, o adevărată dimensiune socială a lui *imago Dei*. Ceea ce contează poate mai mult și ceea ce face diferența sunt paradigmele soteriologice cu care operează acești autori.

[768] Douglas John HALL, *Etre image de Dieu*, p. 149.

părinţii Bisericii, atât orientali, cât şi occidentali, începând de la Sf. Irineu de Lyon, trecând prin Augustin şi Sf. Maxim Mărturisitorul şi până la Toma de Aquino, au optat pentru această perspectivă.

Printre toate aceste calităţi, care reflectă chipul, *raţionalitatea* şi *liberul arbitru* sunt cele mai cunoscute. Am evocat deja, de mai multe ori, motivul raţionalităţii lumii şi a persoanei umane. Capacitatea de a gândi face diferenţa între oameni şi animale şi tocmai în această capacitate a sufletului uman au văzut mulţi Sfinţi părinţi focalizându-se chipul lui Dumnezeu[769]. Creaţi după chipul lui Dumnezeu, noi suntem capabili să gândim, să vorbim şi să acţionăm. Astfel, dăm un sens lumii şi descifrăm sensurile ei ascunse de la creaţie. „Conştiinţa de sine care ne-a fost dată prin chipul divin face pe fiecare dintre noi capabil să devină o fiinţă euharistică, un preot al creaţiei, un liturg cosmic", spune în această optică Kalistos Ware[770].

Începând cu Grigorie de Nyssa († 395), faptul că omul este chip al lui Dumnezeu semnifică, de asemenea, că este o fiinţă liberă. Este puternicul accent al Părinţilor greci pe voinţa liberă a omului, care respinge atât fatalismul viziunii păgâne despre lume, cât şi înţelegerea dualistă a păcatului originar al gnozei. Deciziile noastre sunt decizii libere, consecinţă directă a capacităţii noastre de gândire. Acestă insistenţă le părea singura care putea păstra deodată doctrina creştină a bunătăţii Creatorului şi pe cea a responsabilităţii creaturii, împotriva unei teologii care supunea pe Dumnezeu şi pe om sclaviei unui destin atotputernic[771].

După Augustin, crearea omului după chipul Dumnezeului trinitar presupunea că există în sufletul omului vestigii ale Treimii (*vestigia Trinitatis*): sunt facultăţile sufletului: raţiunea, conştiinţa şi voinţa. Locul prin excelenţă al chipului este deci sufletul omului

769 Desigur, se vede aici o influenţă a gândirii greceşti care considera raţiunea ca un element de asemănare cu divinitatea.

770 Kallistos WARE, *L'île au-delà du monde*, p. 23.

771 Cf. Jaroslav PELIKAN, *La tradition chrétienne* I, (L'émergence de la tradition catholique), Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1994, p. 297.

şi este adevărat că marea majoritate a Părinţilor Bisericii au ales o astfel de perspectivă.

Cu toate acestea, trupul uman nu este lăsat în afara atingerii divine. Găsim autori patristici care n-au urmărit o abordare platoniciană şi care au rămas fideli concepţiei biblice despre *fiinţa umană ca un tot*. Primul Părinte mai însemnat, care subliniază importanţa trupului, este Sf. Irineu de Lyon (†203). După el, omul întreg este chip al lui Dumnezeu[772].

La alţi Părinţi găsim sublinierea nu numai a sensului unitar al chipului aplicat la fiinţa umană în întregul ei, ci şi a *sensului colectiv al chipului*. Ei vor să ne facă să înţelegem că noţiunea de chip vizează umanitatea în general şi nu doar individul în particular[773]. Grigorie de Nyssa, de exemplu, stabileşte reciprocitatea dintre chipul fiecăruia dintre noi şi chipul unic pe care-l formează umanitatea. Există simetrie între unitatea refăcută de Fiul lui Dumnezeu, Care alege să se întrupeze, şi cea a unicului Trup al lui Hristos. Deoarece chipul despre care este vorba în cartea Genezei nu este numai cel al primului om, ci este cel al lui Hristos total, aşa cum se va prezenta acest chip, odată încheiată istoria tuturor oamenilor: toţi oamenii în Hristos nu vor forma decât un chip al lui Dumnezeu[774].

Dezvoltarea teologică a doctrinei chipului îmbracă accente particulare în teologia Reformei. Pentru aceasta din urmă, chipul nu ar fi nicidecum vreo calitate a omului, ci tocmai relaţia care există între Creator şi creatură sau între creaturi.

[772] „Duhurile fără trup nu vor fi niciodată oameni duhovniceşti, ci realitatea noastră întreagă, adică compusul suflet-trup, care, primind Duhul lui Dumnezeu, constituie omul duhovnicesc". IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 8, 2, în: coll. *Sources Chrétiennes* 153, p. 96.

[773] „Chipul nu se găseşte într-o parte a firii (omului), ci firea în totalitatea sa este chip al lui Dumnezeu". GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la création de l'homme*, *PG* 44, 185; *apud* Olivier CLÉMENT, *Sources*, Éd. Desclée, Paris, 2008, p. 99.

[774] Cf. Adalbert GauthierHAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Éd. Desclée, Paris, 1987, p. 317.

Luther considera chipul lui Dumnezeu ca fiind „în întregime determinat de răspunsul omului către Dumnezeu"[775]. Este adevărat în acelaşi timp că Luther vorbeşte în termeni augustinieni, adică localizând chipul în memorie, spirit (inteligenţă) şi voinţă: „noi avem o memorie, un spirit şi o voinţă, dar ele sunt puternic corupte şi slăbite, pentru a nu spune, mai clar, că aceste facultăţi sunt leproase şi impure...". Chipul dinainte de cădere, „era posedat de Adam în propria-i substanţă; nu numai că îl cunoştea pe Dumnezeu şi credea în bunătatea Sa, ci mai mult trăia o viaţă divină, fără să se teamă de moarte, nici de primejdii, mulţumit de harul lui Dumnezeu"[776]. Chiar calităţile trupului de dinaintea căderii erau „remarcabile şi excelente"[777]. După cădere, relaţia cu Dumnezeu încetează şi omul nu poate face nimic ca s-o restabilească. În locul chipului lui Dumnezeu, moartea, frica, concupiscenţa şi alte rele sunt imprimate în noi, „ca un chip al diavolului"[778].

Calvin respinge orice analogie ontică (*analogia entis*) între Dumnezeu şi om. În gândirea lui Calvin, *imago* nu este decât reflexul/oglindirea slavei divine. A desemna pe om drept chip al

---

[775] Douglas John HALL, *Etre image de Dieu*, p. 166.

[776] Martin LUTHER, *Commentaire du livre de la Genèse* I, în: *Œuvres*, t. 17, Labor et Fides, 1975, p. 72.

[777] Martin LUTHER, *Commentaire du livre de la Genèse*, p. 71.

[778] „Căci omul trebuie să fie mereu un chip, fie al lui Dumnezeu, fie al diavolului, deoarece este chip al celui asupra căruia se fixează". Cf. *WA* 24; 51, 12s; *apud* Pierre BUHLER, „L'être humain – à l'image de Dieu", în: *Humain à l'image de Dieu*, p. 275. Jaroslav Pelikan crede că, introducând noţiunea de „chip al diavolului", care poate lua locul chipului lui Dumnezeu în om, Martin Luther a dorit să împiedice ca învăţătura despre chipul lui Dumnezeu şi liberul arbitru, pe care omul îl moştenise prin actul divin al creaţiei sale, să fi antrenat o slăvire a facultăţilor umane în detrimentul harului. Astfel, s-ar fi pus în pericol învăţătura după care voinţa umană are doar un simplu rol pasiv în mântuire. Cf. Jaroslav PELIKAN, *La tradition chrétienne* IV, (La réforme de l'Église et du dogme), *PUF*, 1994, p. 140. *Forma divina* a fost înlocuită la Flacius prin *forma diaboli*. Pentru controversa dintre Flacius şi Strigel, vezi Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, pp. 296-298.

lui Dumnezeu înseamnă a stabili între el şi Dumnezeu o relaţie de „vizavi", de „faţă în faţă": „Iată adevărata dreptate a omului: a fi creat după chipul lui Dumnezeu înseamnă a fi în faţa Lui, sau a-i răspunde astfel încât Dumnezeu să fie capabil să se contemple ze în om ca într-o oglindă"[779].

În spiritul acestei tradiţii, care ţine câteodată să sublinieze că nu posedăm nimic ce poate fi numit *imago Dei*, teologi precum Karl Barth, de exemplu, au considerat că a fi „după chipul lui Dumnezeu" înseamnă a avea în modelul divin raţiunea de fiinţă îndreptăţită[780]. Chipul nu este nimic din ceea ce este sau face omul, ci tocmai faptul de a fi uman. Omul este acest chip „fiind om"[781]. Harul creării omului constă în aceea că Dumnezeu „nu doar a ridicat omul la comunicarea cu El însuşi, în calitate de creatură existentă într-o liberă distincţie şi într-o relaţie liberă, ci în aceea că l-a creat pentru a fi în comuniune cu El însuşi"[782].

Urmând aceeaşi linie, dar mult mai nuanţat, Moltmann înţelege omul în şi *din* relaţiile sale în istoria divină. Pasajul următor al cărţii sale, *Dumnezeu în creaţie*, indică totuşi că gândirea sa se apropie mai mult de poziţiile catolică şi ortodoxă: „*imago Dei* nu este substanţa indestructibilă a omului; ea nu este nici destructibilă prin păcatul omului. Am definit-o ca *relaţia lui Dumnezeu cu oamenii*: Dumnezeu stabileşte cu omul o relaţie în care acesta este chipul său. Păcatul uman poate perverti relaţia omului cu Dumnezeu, dar nu poate distruge relaţia lui Dumnezeu cu omul. Aceasta a fost hotărâtă şi creată de Dumnezeu şi nu poate deci fi reluată sau suprimată decât de Dumnezeu Însuşi... Prezenţa lui Dumnezeu face din om într-un mod sigur şi inevitabil chip al lui Dumnezeu. Nici chiar necredinciosul nu-l pierde în mod

[779] *Apud* Douglas John HALL, *Etre image de Dieu*, p. 173.

[780] Karl BARTH, *Dogmatique*, 3, 1, *La doctrine de la création*, Labor et Fides, 1960, p. 196.

[781] Karl BARTH, *Dogmatique*, 3, 1, p. 197.

[782] Karl BARTH, *Dogmatique*, 3, 1, p. 198.

obiectiv pe Dumnezeu, dacă Dumnezeu prin el însuşi rămâne vizaviul său"[783].

În afara accentelor specifice, a gândi fiinţa umană în termeni relaţionali cum au făcut-o Barth şi succesorii săi, reprezintă un punct important pentru studiul nostru. Diferiţi teologi din secolul XX, printre care se numără şi Stăniloae, influenţaţi şi de filosofiile existenţialiste şi personaliste, înclină în mare parte pentru o asociere a poziţiilor amintite mai sus[784]. Aceşti teologi acceptă prezenţa efectivă a chipului lui Dumnezeu în om, însă accentul este deplasat către *aspectul relaţional/comunional* al persoanei umane. În această perspectivă, faptul că fiinţele umane sunt create după chipul lui Dumnezeu exprimă înainte de toate o „orientare, o direcţie, o relaţie"[785].

Ar trebui, pentru a intra de-a dreptul în problematica studiată, să luăm mai întâi în considerare ceea ce spune Părintele Stăniloae despre chipul lui Dumnezeu. În acest sens, vom enumera câteva enunţuri fundamentale, care structurează gândirea despre *imago Dei* dezvoltată de autor în *Dogmatica* sa: a) chipul ca înrudire şi relaţie specială a omului cu Dumnezeu; b) chipul tinde către arhetipul său personal; c) chipul se dezvoltă în asemănare/îndumnezeire; d) această dezvoltare se realizează prin comuniune; e) chipul ca taină negrăită a fiinţei umane, trăit în comuniune şi legat de taina trinitară; f) persoanele umane, natura lor comună şi baza lor în Sfânta Treime; g) omul – chip special al Cuvântului dezvoltat prin Duhul Sfânt[786].

În expunerea noastră, vom respecta logica Părintelui, fără însă să urmăm aceeaşi structurare a subiectului tratat.

[783] Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 298.

[784] Din punct de vedere existenţial, de exemplu, chestiunea „localizării" chipului nu este importantă pentru simplul motiv că el este identificat existenţial în modul sau maniera de a fi om. Cf. Pierre BUHLER, „L'être humain – à l'image de Dieu", pp. 261-283.

[785] Kallistos WARE, *L'île au-delà du monde*, p. 13.

[786] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 266-279.

Chipul ca înrudire și relație cu Dumnezeu

Pentru Părinții Bisericii, crearea omului „după chip" implică o legătură/raport între ființa umană și divinitate. Însă, „valorificarea teologică"[787] a acestui consens patristic diferă de la Est la Vest. De exemplu, Augustin ia ca punct de plecare chipul lui Dumnezeu care se găsește în om pentru a urca mai apoi la concepția despre Dumnezeu. Episcopul de Hippona caută în Treime analogiile sufletului ca abordare a misterului divin. Este ceea ce unii teologi ortodocși au numit „o antropologie a lui Dumnezeu"[788]. În mod diferit, urmând Sf. Grigorie de Nyssa, părinții orientali au ales un parcurs deductiv, care merge de la Dumnezeu la om, de la prototip la chip. Punctul de plecare este Revelația, în care Dumnezeu explică ceea ce este omul pentru a motiva că este chip al Său[789]. Părinții orientali construiesc astfel, „o teologie a omului"[790].

Ținând cont de această distincție preliminară, interesul reflecției noastre se va focaliza pe chipul lui Dumnezeu din om ca element care face posibilă comuniunea între om și Creatorul său. Referitor la acest lucru, argumentarea lui Stăniloae se fondează pe gândirea Sf. Grigorie de Nyssa care, la sfârșitul secolului al IV-lea, scria: „Dacă omul este chemat la viață pentru a participa la realitatea lui Dumnezeu, înseamnă că este capabil prin constituția sa de această participare... Era necesar ca o anumită afinitate cu divinul să fie amestecată în natura umană, pentru ca această corespondență să o facă să tindă către ceea ce îi e înrudit... De aceea, omul a fost dotat cu viață, inteligență, înțelepciune și toate calitățile demne

787 Cf. Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, pp. 109-110.

788 Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 58.

789 Adalbert Gauthier HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 320.

790 Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 58.

de dumnezeire, pentru ca fiecare dintre ele să-l facă *să-și dorească ceea ce-i este înrudit*. Și fiindcă veșnicia este legată de divinitate, firea noastră trebuia neapărat să nu fie privată de ea, ci să poarte în ea însăși principiul nemuririi: datorită acestei facultăți înnăscute, firea umană *putea tinde* către ceea ce-i este superior și să *păstreze dorința de eternitate*. Este ceea ce prezintă textul creării lumii, într-un singur cuvânt care înglobează totul când zice: Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 26)"[791].

Elementul determinant în textul pe care l-am citat este sublinierea capacității umane de a fi în comuniune cu Dumnezeu dată în prezența chipului lui Dumnezeu în om. Făcut pentru Dumnezeu, sufletul este atras spre El, este „dor/dorință după Dumnezeu", după cum zicea Henri de Lubac[792]. În această privință, Stăniloae susține despre chip că este o „calitate", un „dar" pe care omul l-a primit la crearea sa și care face capabilă ființa umană de o asemenea relație cu Creatorul său. Chipul lui Dumnezeu în om este tocmai această „capacitate" de comuniune și „aspirația" după această comuniune[793], care stabilește o înrudire între creatură, creată după chip, și Creatorul ei.

Expresia patristică „Dumnezeu s-a făcut om ca omul să devină Dumnezeu" presupune pentru Părintele Stăniloae această legătură de înrudire stabilită la Creație. Creația și mântuirea se găsesc astfel intim legate. Pentru el, natura umană devine în Hristos natura ipostasului Fiului lui Dumnezeu, căci între divin și uman „nu există contradicție"[794]. Ea este ridicată în Hristos la starea de maximă comuniune cu dumnezeirea, deoarece a fost creată „capabilă" pentru această comuniune. Bineînțeles că Stăniloae gândește în linia Sf. Ioan Damaschin că între natura creată și cea necreată distanța

---

[791] GRÉGOIRE DE NYSSE, *Grande Catéchèse* 5, *PG* 45, 21-24; *apud* Olivier CLÉMENT, în: *Sources*, p. 96.

[792] Henri de LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, 1953, p. 483.

[793] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 270.

[794] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Omul și Dumnezeu", în: *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 290.

este imensă. Dar el afirmă, la fel ca un Florovsky[795] sau un Lossky faptul că distanța dintre ei și Creator este depășită prin har sau prin dragostea Fiului Creatorului, care S-a făcut fratele oamenilor, făcându-i astfel pe oameni fii Tatălui Său. Altfel spus, „bunătatea imensă a lui Dumnezeu întâlnește în om o ființă creată după chipul Său"[796].

Două lucruri par să justifice un asemenea raționament: a) antropologia orientală subliniază că în chipul lui Dumnezeu din om este dată prezența harului, inerent naturii umane; b) după învățătura ortodoxă, căderea a antrenat întunecarea chipului, dar nu distrugerea sa totală.

O particularitate a teologiei ortodoxe este accentuarea bunătății creației originale. Natura umană a fost creată bună de către Dumnezeu, capabilă să se unească cu divinitatea și capabilă de îndumnezeire. Nu era îndumnezeită, ci capabilă să se ridice la stadiul de comuniune perfectă cu Creatorul ei. După cum spunea și Lossky, orientalii exclud, de fapt, orice juxtapunere între noțiunile de natură și har: „ele se întrepătrund reciproc; una există în cealaltă"[797]. Distincția occidentală radicală între natură și har nu caracterizează gândirea orientală, aceasta din urmă susținând mai degrabă un continuum natură – har, care nu se distruge prin cădere. În această linie, Stăniloae afirmă că „suflarea de viață", *pnevma*, care face din om „ființă vie" (*Facerea* 2, 6), dă omului nu numai un *suflet*, ci și harul Creatorului, adică viața rațională și viața în comuniune. Astfel, ia naștere viața spirituală a omului.

Percepem încă o dată dublul sens al creării după chip: ca înrudire care face posibilă comuniunea cu Dumnezeu. Prin suflarea divină, sufletul rațional este sădit în om, iar prin aceasta Dumnezeu intră în comuniune cu creatura Sa. Suflarea divină devine astfel

---

795 Pentru Florovsky, această distanță nu este desființată, ci „acoperită într-un fel de iubirea imensă a lui Dumnezeu"; *apud* Panayotis NELLAS, în: *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*, trad. Jean-Louis Palierne, Éd. du Cerf, Paris, 1989, p. 22.

796 Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé*, p. 22.

797 Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 121.

„organul comuniunii cu transcendentul"[798], dăruindu-i-se capacitatea de a putea răspunde apelului divin. Sf. Grigorie de Nazianz zice: „În calitate de țărână, sunt legat de viața de aici, dar fiind în același timp o părticică dumnezeiască, port în mine dorul după viața de apoi"[799]. Prin această „marcă" sau „pecete" a originii sale cerești, Creatorul pune în om suportul spiritual care-l face capabil de comuniune și care îi dă posibilitatea să răspundă chemării divine. În logica lui Stăniloae, acest dialog început la Creație este destinat să se prelungească în veșnicie. Ca dar constitutiv al firii umane, chipul nu este distrus în totalitate prin greșeala umană, căci este o lucrare divină.

Această poziție îi conduce pe teologii ortodocși la susținerea tezei conform căreia *chiar după cădere rămâne în om un anumit har*, deci o anumită aspirație după comuniune. Dumnezeu își creează un partener pentru un dialog veșnic. Prin păcat, comuniunea se întunecă, dar pentru că sufletul rațional rămâne în om, rămâne și o anumită legătură cu Dumnezeu, chiar dacă întunecată.

Este o concepție care diferă mult de cea protestantă, așa cum am putut întrevedea și din cele câteva citări de mai sus. După învățătura protestantă, păcatul înseamnă pierderea totală a chipului lui Dumnezeu ca relație de corespondență între om și Dumnezeu. Omul este atât de distrus de păcat, încât pare „incapabil de a fi în mod esențial îndreptat"[800]. Din acest motiv, se spune că omul sub păcat nu mai este deschis lui Dumnezeu, nu mai este „capax Dei"[801].

Chiar dacă diferită în ceea ce privește distincția între natură și har, poziția catolică se apropie de cea ortodoxă, căci ea susține păstrarea capacităților radicale ale naturii create, chiar după cădere. În linia marelui Augustin, Toma de Aquino († 1274), de exemplu, găsește

798 Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 64.

799 *Poemata dogmatica*, VIII; *PG* 37, 452; *apud* Paul EVDOKIMOV, în: *L'Orthodoxie*, p. 80. Este o înțelegere literală a *Faptele Apostolilor* 17, 29: „*Fiind deci neamul (rasa) lui Dumnezeu*". Sălășluirea Duhului presupune ceea ce este conform.

800 Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, p. 184.

801 Pierre BUHLER, „L'être humain – à l'image de Dieu", p. 277.

ca „sufletul, prin natura sa, este capabil de har, aşa cum remarcă Augustin când zice: „Datorită faptului că a fost creat după chipul lui Dumnezeu, sufletul este capabil de Dumnezeu prin har"[802].

După Lossky, lipsirea de har nu a fost *cauza* pierzării, ci mai degrabă *urmarea* decăderii firii umane. Omul „a obturat în el facultatea de comuniune cu Dumnezeu, a închis drumul harului, care trebuia să se reverse prin el asupra întregii creaţii"[803]. Chip al lui Dumnezeu, persoana umană era orientată către Arhietipul său; firea sa tindea către Dumnezeu în mod spontan, prin voinţă, definită de Părinţi ca o putere spirituală şi raţională. Tocmai datorită acestei facultăţi a sufletului, omul poate acţiona conform sau contrar firii sale.

Urmând lui Maxim Mărturisitorul, mulţi teologi ortodocşi operează deci o distincţie în interiorul voinţei umane: ea este cea care poate perverti firea umană, creată bună de Dumnezeu. Căderea este, în această optică, rezultatul utilizării greşite a voinţei, adică împotriva firii sale. De aceea, nu natura umană se opune lui Dumnezeu, ci păcatul[804].

Stăniloae preia această idee patristică şi o aprofundează transpunând-o în categorii comunionale. El ajunge să sublinieze astfel „duplicitatea" chipului. Acesta se menţine în om chiar după cădere. Dar ea este întunecată de păcat şi nu se activează complet în asemănare. Chiar când se activează, poate s-o facă într-un sens greşit, căutând infinitul şi veşnicia în lucruri finite şi trecătoare.

Această idee este preluată de Stăniloae prin intermediul filosofiei lui Maurice Blondel[805]. Vorbind despre lucrarea umană, filosoful francez subliniază setea absolută a omului care nu poate

---

802 Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1, II, q. 113, Éd. du Cerf, Paris, 1984. Cf. AUGUSTIN, *De Trin.*, 1, 14, 8. Cf. Colman O'NEILL, „L'homme ouvert à Dieu (Capax Dei)", în: *Humain à l'image de Dieu*, p. 244.

803 Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, pp. 126-127.

804 După Sf. Nicolae Cabasila, păcatul nu ţine de firea umană, ci mai degrabă de mişcarea sa greşită. El este o stare a voinţei.

805 Idee pe care o găsim în literatura patristică în special la Sf. Maxim Mărturisitorul şi la Sf. Nicolae Cabasila.

fi satisfăcută de lucruri contingente. Permanenta depășire umană cere un final divin: omul caută să găsească sub simbolul finalurilor limitate finalul infinit către care aspiră[806]. Astfel, deoarece „se folosește de bunuri insuficiente ca și cum ar fi suficiente că omul se îndatorează în mod infinit. Pentru că ceea folosește în el este infinit; iar nenorocirea lui este de a pune, nu timpul în eternitate, ci eternitatea în timp"[807].

Dezvoltând aceste idei, Stăniloae afirmă că pasiunile, „atașament infinit la realități finite", vădesc „capacitatea de infinit" a inimii omului. Omul, creat după chipul lui Dumnezeu, caută absolutul. Numai că acest absolut nu este o putere abstractă, ci o Persoană. Mai exact, în căutarea absolutului, omul caută relații inter – personale veșnice. El nu se poate mulțumi să rămână închis în relații cu realități finite. El are nevoie „de relație cu realitatea infinită în care se include în același timp noutatea continuă... Numai în această iubire se poate odihni omul... Rațiunea și inima noastră se cer după comuniunea cu o Persoană capabilă de o relație infinită, ca să-și explice deplin sensul existenței și să-și umple ființa de bucuria neîncetată și fără lipsuri. Pe ea o intuiește mintea ca sens suprem al vieții"[808].

Interpretat astfel, chipul antrenează o concepție dinamică a persoanei umane: *homo viator*, tot timpul în mișcare către comuniunea perfectă cu Creatorul său[809]. Singură „veșnicia unei comuniuni personale cu o sursă personală de viață absolută oferă tuturor persoanelor umane împlinirea sensului lor, oferindu-le în același timp posibilitatea unei comuniuni veșnice și perfecte între ele însele"[810].

---

[806] Cf. Maurice BLONDEL, *L'Action*, II, PUF, 1963, p. 539. Poate că este interesant de amintit aici că „școala de la Fourvière" din care făceau parte J. Daniélou, H. de Lubac, G. Fessard, Theilhard de Chardin, H. Urs von Balthasar, Y. de Montcheuil a fost marcată de filosofia lui Blondel. Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Le surnaturel chez Henri de Lubac*, p. 386, nota 18.

[807] Maurice BLONDEL, *L'Action*, p. 545.

[808] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 270.

[809] Cf. Kallistos WARE, L'île au-delà du monde, p. 20.

[810] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 40.

Dezvoltarea chipului în asemănare/îndumnezeire

Teologia ortodoxă, la fel ca şi cea romano-catolică, stabileşte o distincţie între chip şi *asemănare*, care are consecinţe în articularea dintre antropologie şi soteriologie.

Cu toate acestea, în istoria bisericească găsim o mare varietate de opinii în ceea ce priveşte interpretarea binomului *chip/asemănare*. Unii Părinţi ai Bisericii, printre care Atanasie, Chiril al Alexandriei sau Augustin, n-au făcut distincţie între cei doi termeni. Urmând linia deschisă de reformatori, care au contestat distincţia de fond dintre chip şi asemănare, ultimul termen nefiind după ei decât o explicare a chipului, exegeţi contemporani susţin că, de fapt, în textul din *Facerea* 1, 26 întâlnim un exemplu de paralelism frecvent la evreii epocii Vechiului Testament. După ei, traducătorii Septuagintei ar fi cei ce au inserat conjuncţia „şi" între *zelem* şi *demuth* (în greacă: *eikôn* şi *homoiôsis*, în latină: *imago* şi *similitudo*); iar de aici s-ar fi dezvoltat întreaga tradiţie care face distincţie între chip şi asemănare.

Părinţii orientali au înţeles în general asemănarea ca fiind starea de desăvârşire la care este chemat omul, creat după chipul lui Dumnezeu. Asemănarea ar trimite către *justitia originalis* pierdută o dată cu căderea, pe când chipul continuă să existe în om chiar după cădere[811]. Însă, când chipul este un dar constitutiv omului, asemănarea presupune implicarea voinţei libere a omului în actul sinergic al desăvârşirii, altfel spus experienţa liberă şi conştientă a harului îndumnezeitor.

Sfântul Irineu († 202) este printre primii Părinţi ai Bisericii care face distincţia între aspectul *ontologic* şi cel *dinamic*, adică între ceea ce este şi ceea ce devine omul. Origen († 254) îl

[811] Este de altfel omul din *Adversus haereses* al Sf. Irineu de Lyon. Cf. Adalbert Gauthier HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 310.

urmează îndeaproape când afirmă că *„omul a primit demnitatea de chip, și asta de la origine, dar asemănarea este rezervată pentru desăvârșire”*[812]. Această distincție este reluată ulterior de către autori din secolul VII și VIII ca Sfântul Maxim († 662) sau Sf. Ioan Damaschin († 749). După acesta din urmă, chipul vizează intelectul și liberul arbitru, iar „după asemănare” înseamnă că omului îi este dată posibilitatea să-i semene Creatorului său în virtute[813].

Asemănarea cu Dumnezeu este „forma” pe care o ia Dumnezeu în icoana omului, este strălucire a frumuseții chipului divin, este veșmântul de nuntă pe care chipul îl îmbracă. „Cela ce... cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit, iar pentru călcarea poruncii iarăși m-ai întors în pământ din carele am fost luat, la Cel după asemănare mă ridică și cu frumusețea cea dintâi iarăși împodobindu-mă” (*Slujba Înmormântării*). Însă devenirea chipului în asemănare, urcușul acesta *„din slavă în slavă”* (2 *Corinteni* 3, 18) nu este doar o revenire la starea originară, ci mai mult decât atât[814]. Astfel, pentru Sf. Vasile cel Mare († 379), omul, creat după chip, a primit porunca să devină dumnezeu[815].

Stăniloae urmează această direcție și contestarea de către reformatori a distincției de fond dintre acești doi termeni nu pare să-l preocupe în mod special[816]. Pentru el, această distincție este deosebit de importantă căci îi permite să dezvolte abordarea relațională a persoanei umane. Astfel, după cădere, chipul lui Dumnezeu din om nu este distrus, chiar dacă întunecat, iar acest lucru face capabil omul să dorească comuniunea cu Creatorul său. Dezvoltarea chipului în asemănare nu se realizează altfel decât prin actul comuniunii. Asemănarea este asimilată, de fapt, comuniunii depline cu

---

[812] *Des principes*, III, 6, 1; *apud* Olivier CLÉMENT, *Sources*, p. 108.

[813] JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, II, 12.

[814] Cf. Pr. Ion Bria, „Asemănare”, în: *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.

[815] Cf. *PG* 36, 560 A; *apud* Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 71.

[816] CALVIN, de exemplu, nu face distincție între chip și asemănare, ultima nefiind pentru el decât o explicare a chipului. Cf. *Institution de la religion chrétienne*, I, 15, (ed.) J. D. Benoît, Paris, 1957, p. 210.

Dumnezeu, deci îndumnezeirii[817]. Aceste considerații constituie un fond comun pentru toți teologii ortodocși ai „neopatristicii": dezvoltarea chipului în asemănare fiind înțeleasă în termeni de îndumnezeire.

Totuși, asemănarea nu este doar stadiul final al îndumnezeirii, ci întregul proces de dezvoltare a chipului în asemănare[818]. Altfel spus, posibilitatea de a progresa este dată în chipul însuși, iar asemănarea reprezintă deodată călătoria neîntreruptă și stadiul de sfințenie sau de slavă la care suntem chemați. Bineînțeles, acest progres este infinit, căci este un progres în Dumnezeu, Persoană infinită.

Sinergia

Până aici, am încercat să subliniem mai multe puncte: faptul că teologia ortodoxă accentuează o continuitate între har și natură; că un chip întunecat rămâne în ființa umană chiar după cădere, ceea ce o face *capax Dei*; că acest chip întunecat se poate activa (conform naturii sau împotriva ei) căutând infinitul; că în acest orizont, un rol decisiv este atribuit voinței umane; că posibilitatea obiectivă de a ne ridica la comuniunea cu Creatorul este dată în prezența acestui chip și în faptul că izvorul însuși al iubirii personale s-a făcut om pentru noi[819].

Evocând aceste puncte, urcăm deja către soteriologie. Acest domeniu este foarte vast: ne vom limita doar la a prezenta pe scurt problematica posibilității omului de a colabora cu harul lui

817 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 272-273.

818 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 273.

819 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, p. 9.

Dumnezeu. Este ceea ce se numește în teologia ortodoxă *sinergia* sau *sinergismul*.

Din punct de vedere teologic, această noțiune exprimă conlucrarea omului cu Dumnezeu în actul mântuirii. Părintele Bria, într-un studiu din tinerețe, sintetizează cele două probleme majore ridicate de raportul sinergic: pe de o parte, este vorba despre o chestiune *ontologico-religioasă*: de a ști dacă divinul este accesibil omului, pentru ca acesta să se împărtășească de El; pe de altă parte, este vorba despre o chestiune *antropologico-morală*: de a ști dacă persoana umană este capabilă în a se decide liber pentru comuniunea cu Dumnezeu[820].

Cu privire la primul punct, teologia ortodoxă a dezvoltat învățătura proprie despre energiile divine necreate, prin intermediul cărora umanul se poate împărtăși în mod real de viața dumnezeiască. Referitor la cel de-al doilea, s-a expus deja în paginile precedente accentul pus de teologia ortodoxă pe chipul lui Dumnezeu din om, văzut ca element – dar care îl leagă pe om de Dumnezeu.

Acum, dacă tratăm despre mântuire în general, se face distincția între ceea ce Hristos ne-a dat în mod *obiectiv și universal* și ceea ce trebuie să facă omul în mod *personal*.

Tradiția patristică, fundamentată biblic, accentuează permanent faptul că Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu Se face Om pentru ca omul să devină fiu al lui Dumnezeu prin har. După Clement al Alexandriei, Cuvântul S-a făcut om pentru ca noi „să învățăm de la un om cum un om poate deveni Dumnezeu"; după Origen, „prin Iisus, firea divină și cea umană au început să se întrepătrundă, pentru ca firea umană, prin participarea la dumnezeire, să fie îndumnezeită, nu numai în Iisus ci încă în toți cei care, cu credință, adoptă stilul de viață învățat de Iisus"; după Atanasie al Alexandriei, „Cuvântul S-a făcut om, pentru ca noi să fim făcuți Dumnezeu"; după Augustin, „devenit părtaș la mortalitatea noastră, El (Hristos) ne-a făcut părtași dumnezeirii

---

820 Pr. Ion Bria, „Sinergia în teologia ortodoxă", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1, p. 30. În dezvoltarea acestor pagini vom urmări îndeaproape studiul părintelui Bria.

Sale"[821]. Iisus Hristos este Mântuitorul, Cel ce eliberează şi vindecă, aducând omului viaţă veşnică în dragostea şi comuniunea lui Dumnezeu: „Eu am venit ca viaţă să aibă şi din belşug să aibă"(*Ioan* 10, 10). El îndeplineşte actul restabilirii naturii umane în starea ei firească, deschizându-o, prin pnevmatizarea deplină, către vieţuirea lui Dumnezeu în oameni şi a oamenilor în Dumnezeu.

Prin înomenirea Fiului lui Dumnezeu are loc în Persoana Sa unirea ipostatică veşnică şi indestructibilă a lui Dumnezeu cu natura umană. De aceea, Persoana Sa constituie fundamentul şi prototipul prin excelenţă al sinergiei, căci în ea Dumnezeu şi omul sunt uniţi în mod ipostatic.

Viaţa nouă cu Hristos în Dumnezeu este oferită fără deosebire tuturor oamenilor, care-L primesc în viaţa lor şi-I urmează învăţătura. „Şi celor ce L-au primit, le-ai dat putere să se facă fii lui Dumnezeu prin baia naşterii din nou, dăruindu-ne înfierea" (*Slujba Sf. Maslu, Rugăciunea I*). Întreaga viaţă umană este chemată să se hrănească cu prezenţa şi iubirea lui Dumnezeu prin conformarea vieţii umane la iubirea şi viaţa sfântă a Preasfintei Treimi.

Voinţă vs. Har

Dacă fundamentul obiectiv al mântuirii a fost pus de către Hristos, ceea ce face ca omul să-şi asume sau nu jertfa şi învierea lui Hristos este tocmai *libertatea voinţei sale*.

Urmându-i în mod special Sf. Maxim Mărturisitorul, teologia ortodoxă subliniază cu putere că *mântuirea noastră stă în voinţa noastră*[822].

[821] CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *Protrepticul*, I, 8; Origen, *Contra lui Cels*, III, 28; ATANASIE AL ALEXANDRIEI, *Despre întruparea Cuvântului*, 54, 3; FERICITUL AUGUSTIN, *Treimea*, IV, 2, 4; *apud Histoire des Dogmes*, vol. I, Bernard SESBOÜÉ, *Le Dieu du salut*, Éd. Desclée, Paris, 1994, pp. 344-345.

[822] Cf. „Natură şi har în teologia bizantină", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 3, pp. 392 -439. În acest studiu, Părintele aprofundează teologia Sf. Maxim

Posibilitatea de a aspira către îndumnezeire este dată în prezența chipului lui Dumnezeu în om, dar pentru a atinge această țintă, el trebuie să colaboreze personal și liber cu Dumnezeu. Spre deosebire de teologia protestantă pentru care orice efort pe care-l poate face omul este în mod radical păcătos[823], ortodocșii susțin că omul contribuie esențial la mântuirea sa, prin efortul său duhovnicesc și moral. Valoarea vieții umane constă tocmai în faptul că destinul său îi aparține, făcându-l responsabil direct de actele sale. După Evdokimov, contrar lui „non posse non peccare" al lui Augustin, Orientul creștin afirmă „deplina libertate a primei mișcări a voinței în afara oricărei constrângeri sau cauzalități, capacitatea sa de a formula *fiat*-ul"[824]. Fiecare om poate deveni astfel prin propria voință ceea ce Adam n-a vrut să fie: „creatură a lui Dumnezeu prin fire, fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin har"[825].

Din toată istoria mântuirii vedem că inițiativa mântuirii aparține lui Dumnezeu, care dăruiește harul Său gratuit, însă acesta nu forțează libertatea umană: „Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine" (*Apocalipsă* 3, 20).

Evident că harul nu poate fi condiționat de voința omului, pentru că Dumnezeu nu este condiționat de către om. El este mai degrabă condiția libertății și libertatea este voința orientată către bine. S-a insistat deja supra acestui punct drag teologiei și spiritualității ortodoxe: însăși capacitatea ființei umane de a fi în comuniune cu Dumnezeu nu este doar umană, ci dăruită omului de la crearea sa.

Cu privire la aceasta, Părintele Stăniloae subliniază trei lucruri în *Teologia Dogmatică*: a) harul ne este indispensabil

---

Mărturisitorul, a Sf. Ioan Damaschinul, a Sf. Simeon Noul Teolog, a Sf. Grigorie Palama și a Sf. Nicolae Cabasila.

[823] Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, p. 186.

[824] Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 101.

[825] Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé*, p. 64.

pentru mântuire; b) este oferit în mod gratuit; c) nu forţează libertatea omului. În primul caz, harul este indispensabil pentru mântuire deoarece mântuirea nu este altceva decât comuniunea cu viaţa dumnezeiască şi harul este tocmai această viaţă veşnică şi infinită. Harul face începutul mântuirii noastre şi trebuie să ne însoţească permanent pentru a ne mântui. În al doilea rând, harul ne este oferit în mod gratuit, din dragostea lui Dumnezeu pentru om, pentru că omul nu-L poate obliga pe Dumnezeu la o legătură cu el. În acelaşi timp, el este oferit tuturor, confirmând universalitatea darului mântuirii. În al treilea rând, harul nu ni se impune, ci se propune libertăţii umane. Faptul că sunt oameni care nu se mântuiesc nu este consecinţa unei predestinări oarecare, ci tocmai respectul refuzului lor de a conlucra cu harul lui Dumnezeu[826].

Pentru ortodocşi, efortul spiritual-moral nu diminuează în nici un fel gratuitatea harului. Lucrarea omului se găseşte în interiorul lucrării lui Dumnezeu. „Dumnezeu face totul în noi: virtutea şi cunoaşterea, victoria şi înţelepciunea, bunătatea şi adevărul, fără ca noi să aducem nimic altceva decât buna dispoziţie a voinţei", cum arată Sf. Maxim Mărturisitorul[827].

Harul ne dă posibilitatea de a ne realiza precum „chip al lui Dumnezeu" şi ne ajută în progresul nostru către asemănare/ îndumnezeire[828]. El este puterea care începe, susţine şi împlineşte sinergia, căci scopul însuşi al sinergiei nu este altul decât unirea după har[829].

[826] „Predestinarea preferenţială ar contrazice iubirea lui Dumnezeu manifestată în întrupare şi cruce, sensul universal-ontologic al acceptării firii umane şi al valorii universale a Crucii Sale". Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 206-207.

[827] *Ad Thal.*, q 54, *PG* 90, 512 B; *apud* Paul EVDOKIMOV, în: *L'Orthodoxie*, p. 102.

[828] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 200.

[829] Pr. Ion BRIA, „Sinergia în teologia ortodoxă", p. 30.

Sinergia ca dialog între Dumnezeu și om

Colaborarea omului cu harul lui Dumnezeu îmbracă la Părintele Stăniloae forma unui *imens dialog* între Creator și creatură, temă centrală în cadrul antropologiei sale[830]. Hristos ne invită la comuniunea cu El, căci Lui îi este proprie „intenționalitatea pentru comuniune"[831]. Dumnezeu provoacă dialogul cu noi din dragoste ca și comunicare între El și noi și ca fundament pentru dialogul interuman.

De fapt, logica teologică a Părintelui gravitează în jurul a trei elemente: dragoste – dar – dialog. Din dragoste, Dumnezeu se dăruiește oamenilor prin intermediul lumii și al oamenilor (daruri ale lui Dumnezeu) pentru a fonda un dialog al dragostei. Astfel, persoana umană este ridicată la nivelul de partener de comunicare cu Dumnezeu[832]. El îl cheamă sau invită pe om la dialog, așteptând răspunsul lui. Sinergismul se fondează astfel pe un raport dialogic/personal între Persoanele Sfintei Treimi și persoanele umane, căci un raport în dragoste este un raport între două libertăți. Sinergia este din acest punct de vedere o teandrie, împreună lucrare și viețuire a lui Dumnezeu cu omul.

---

[830] Este interesant de subliniat, în acest context, că, pentru Martin Buber, dialogul este o temă predominantă a filosofiei sale. Ființa umană buberiană este *per se homo dialogus*, deoarece omul care nu este în dialog cu un TU nu este om în adevăratul sens al cuvântului. Cf. *Je et Tu*, Aubier, Paris, 1938. Acolo unde Părintele dezvoltă abordarea sa dialogică a persoanei (atât în teologia trinitară, cât și în antropologie) se pot identifica influențe din filosofia lui Buber, ca punct de plecare al discursului teologic.

[831] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 81.

[832] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, p. 8.

Teologii ortodocși au subliniat acest dublu aspect al mântuirii: nu poate fi considerat ca exclusiv o lucrare divină, dar nici ca exclusiv o lucrare umană. Mântuirea este o mărturie a harului, dar și un fruct al virtuții[833]. De aceea, Sf. Maxim Mărturisitorul vorbea în secolul al VII-lea de cele două aripi date omului pentru a atinge cerul: *harul și libertatea*[834]. În nici un caz nu este vorba de a atenta la suveranitatea divină prin ridicarea omului căci încă din secolul al II-lea după Hristos, Părinții afirmau că: „slava lui Dumnezeu este omul viu, dar viața omului este vederea lui Dumnezeu"[835].

Sinergismul ortodox susține deci o comuniune liberă în iubire între Dumnezeu, care ne iubește cel dintâi, și om, între lucrarea lui Dumnezeu și lucrarea omului. Această sinteză dinamică, care presupune chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului, constituie fundamentul viziunii soteriologice ortodoxe.

Antropologie hristologică

Reluând o temă fundamentală a tradiției vechi a Bisericii, Conciliul II Vatican subliniază, în primul capitol al *Constituției pastorale privind Biserica în lumea contemporană* (*Gaudium et spes*), că taina omului nu se luminează cu adevărat decât în taina Cuvântului Întrupat: „Căci Adam, cel dintâi om, era chip al Celui ce avea să vină, Hristos Domnul. Hristos, noul Adam, prin însăși descoperirea misterului Tatălui și a iubirii Lui, îl dezvăluie în mod deplin omului pe om și îi descoperă măreția chemării proprii. Nu este de mirare, deci, că în El toate adevărurile mai sus amintite își află izvorul și punctul culminant"[836].

[833] Pr. Ion BRIA, „Sinergia în teologia ortodoxă", p. 42.
[834] Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 102.
[835] SF. IRINEU DE LYON, *Contra ereziilor*, IV, 20, 7.
[836] *Gaudium et Spes* 22.

Într-adevăr, orientarea hristologică a întregii antropologii constituie firul roşu al gândirii patristice. Ea prelungeşte convingerea generală a Noului Testament după care planul creaţiei şi cel al mântuirii sunt legate în mod intim. Tema paulină: *Hristos – chip al lui Dumnezeu*, este legată de cea a *Facerii*: *omul – după chipul* lui Dumnezeu[837]. Începând cu Irineu şi Origen, Părinţii greci în special au făcut distincţia următoare: Hristos reprezintă chipul lui Dumnezeu, iar omul, chipul lui Hristos. Altfel spus, omul nu este vorbind în sens strict chip: el este *după chipul* sau *chip al Chipului*[838].

Cu toate acestea, perspectivele tradiţionale diferă când este vorba despre explicaţia dată chipului lui Dumnezeu, care este Fiul. Luis Ladaria distinge două dintre aceste opinii: una care consideră că chipul lui Dumnezeu ca fiind Cuvântul preexistent şi alta care recunoaşte acest chip în Fiul întrupat. Aceste diferenţe antrenează consecinţe antropologice: de vreme ce pentru primii (mai ales alexandrinii[839]), chipul lui Dumnezeu din om nu se referă decât la partea sa spirituală (sufletul), pentru ceilalţi (tradiţia irineană[840]), omul a fost creat după chipul Cuvântului întrupat, deci după tot ceea ce este, trup şi suflet, cu insistenţă deosebită pe unitatea fiinţei umane[841].

Oricum ar fi, ceea ce contează pentru studiul nostru este faptul că doctrina chipului lui Dumnezeu s-a dezvoltat din punct de vedere teologic nu *a priori*, ci *a posteriori*, plecând de la hristologie, aşa cum a fost ea definită de Calcedon (Dumnezeu adevărat şi om adevărat). Este o metodă care recunoaşte „ceea ce vine

---

837 „Chipul lui Dumnezeu este Fiul, după a cărui chip a fost făcut omul. Şi de aceea, în timpurile din urmă Fiul s-a arătat pentru a face chipul asemănător cu El însuşi". Cf. IRÉNÉE, *Démonstration de la prédication apostolique*, 22, în coll. *Sources Chrétiennes* 406, trad. A. Rousseau, Éd. du Cerf, Paris, 1995, p. 115.

838 Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé*, p. 17.

839 Mulţi au văzut în această interpretare influenţa lui Filon din Alexandria.

840 După Irineu de Lyon, mâinile Tatălui (Fiul şi Duhul) au creat omul după chipul şi asemănarea lui Hristos cel promis. Cf. Adalbert Gauthier HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 308.

841 Luis LADARIA, „Anthropologie chrétienne", în: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, (ed.) R. Latourelle, R. Fisichella, Bellarmin/Éd. du Cerf, Paris, 1992, p. 40.

înainte în lumina a ceea ce vine după și începutul în perspectiva desăvârșirii"[842].

De fapt, noul Adam este cel ce suscită interesul pentru primul. Jürgen Moltmann zicea că adevăratul chip al lui Dumnezeu nu se găsește la începutul, ci la sfârșitul istoriei[843]. Această considerație capătă în ochii teologului grec Panagiotis Nellas o semnificație capitală, căci ea antrenează consecințe fundamentale în antropologie: *structura* hristologică a omului; *destinul* hristologic al omului; Hristos ca *principiu* al omului[844]. Hristos este arhetipul după care a fost modelat și către care tinde[845]. Sau, cum spune Kallistos Ware în introducerea la ediția engleză a *Ființei îndumnezeite* a lui Nellas, Hristos este *omul*, „modelul a ceea ce semnifică pentru noi ființa umană, oglinda în care vedem reflectat chipul nostru adevărat. Întreaga teologie a persoanei umane trebuie să fie centrată în Hristos (hristocentrică) și astfel antropologia devine un aspect al hristologiei"[846]. Într-o manieră similară, Kirkegaard sublinia că Hristos trebuie să fie perceput nu numai ca revelație a lui Dumnezeu către om, ci și a omului către om: „El spune: aici vedeți ceea ce trebuie să fie o ființă umană"[847].

---

842 Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, pp. 278, 290.

843 Cf. Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 289.

844 Panayotis NELLAS, „Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe", în: *Contacts*, XXV (1973), pp. 262-268. Încercând să analizeze din punct de vedere istoric tema asemănării omului cu Dumnezeu, Moltmann dezvoltă și el o triplă perspectivă: 1. ca determinare originală a omului: *imago Dei*; 2. ca vocație mesianică a omului: *imago Christi*; 3. ca slavă eshatologică a omului: *gloria Dei est homo*. Cf. Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 278.

845 Deoarece omul este chip, „ființa sa veritabilă nu este determinată de „materia" creată a cărui chip este făcut și care, de altfel, a luat ea însăși un caracter iconic, ci de Arhetipul său necreat. Omul nu se limitează la existența sa biologică. Omul este cuprins ontologic de către Părinți doar ca ființă teologică; existența sa este iconică". Cf. Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé*, p. 24.

846 Kallistos WARE, *Préface* à Panayotis NELLAS, *Deification in Christ*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1987, p. 13.

847 Soren KIERKEGAARD, *La maladie à la mort*, vol. I, p. 268; *apud* Jaroslav PELIKAN, *La tradition chrétienne* V, p. 209.

După această înțelegere hristocentrică a ființei umane, a fi „după chipul" reprezintă „un dar, însă și un țel", „o zestre care trebuie să conducă la nuntă", la deplina comuniune numită de tradiția ortodoxă „îndumnezeire" sau „hristificare"[848].

Aceasta este părerea generală a teologilor ortodocși din sec. al XX-lea iar Părintele Stăniloae urmează același drum. În ultimul său mare studiu antropologic, *Omul și Dumnezeu*, el scrie că, prin Întrupare Hristos a ridicat chipul lui Dumnezeu din om la totala sa actualizare, adică la deplina comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Aceasta pentru că natura umană a devenit natura ipostasului Fiului lui Dumnezeu. Astfel, Hristos confirmă taina persoanei umane, făcându-se fundamentul veșniciei sale și al mișcării sale fără de sfârșit[849]. Coborând printre oameni și luând trup omenesc, Dumnezeu arată de fapt valoarea imensă pe care o acordă lumii și în special omului: „Omul al cărui chip este luat de Hristos devine el însuși chip al lui Hristos, locaș al lui Hristos; mai mult, el reflectă pe Hristos, devine un Hristos"[850].

Totuși, ca și alți teologi contemporani, Stăniloae își construiește antropologia într-un context trinitar. Sistemul său antropologic ne oferă imaginea omului centrată pe Hristos, Omul perfect, însă prin care noi suntem fii ai lui Dumnezeu Tatăl. El asumă distincția patristică: Hristos – Chipul, omul – după Chipul, în sensul în care omul este „chipul" Cuvântului și de aceea „după chipul" lui Dumnezeu Tatăl. „Prin Întruparea Sa ca om, Hristos ne-a făcut accesibilă comuniunea cu Sine ca Dumnezeu în formă umană culminantă, mai bine zis cu întreaga Sfântă Treime... în Iisus-Omul, aflat la capătul final al umanului, universul însuși și-a descoperit întregul lui sens și destin,

[848] Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé*, p. 97.

[849] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Omul și Dumnezeu", p. 294. „Făcându-se Persoană a firii omenești, Fiul lui Dumnezeu arată în mod clar că îi asigură eternitatea acesteia; arată că însăși Persoana Sa eternă e fundamentul ei". Cf. „Omul și Dumnezeu", p. 286.

[850] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Dieu est amour*, p. 43.

ca transparent al lui Dumnezeu. Hristos e *lumina lumii*, lumină care luminează lumea, lumina în care se luminează lumea"[851].

Conform chipului Fiului (*Romani* 8, 29), oamenii sunt primiți în *Treimea deschisă*, dac-ar fi să împrumutăm o expresie de la Moltmann. Oamenii, chipuri ale lui Dumnezeu, sunt primiți „în filiația și fraternitatea lui Hristos. Tatăl lui Iisus Hristos devine de asemenea Tatăl lor. Prin Fiul, prin urmare Treimea se deschide omului... Chip al lui Dumnezeu, oamenii sunt chip al întregii Treimi..."[852]. Pentru Stăniloae, aceasta are drept consecință atât faptul că omul este pus în relație cu comuniunea trinitară, o participare la ea, cât și că este chemat să realizeze în plan uman o viață de comuniune după chipul celei trinitare[853].

Antropologie trinitară

Contrar explicațiilor psihologice ale Treimii schițate de Augustin, Orientul creștin dezvoltă un alt model pentru a înțelege asemănarea oamenilor cu Dumnezeu. Este vorba despre o teologie relațional/socială a Treimii, care găsește accente specifice în teologia capadocienilor.

Pentru aceștia din urmă, unitatea în Dumnezeu se fundamentează în *koinonia* divină[854], în comuniunea perfectă a persoanelor distincte. Dumnezeu este gândit ca o comuniune interpersonală, ca taina perfectei unități a persoanelor distincte[855], ca structura

[851] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 23.

[852] Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 309.

[853] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 279.

[854] Cf. BASILE LE GRAND, *Sur le Saint-Esprit*, coll. *Sources chrétiennes* 17-bis, Éd. du Cerf, Paris, 1968, p. 194.

[855] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 195.

supremei iubiri[856], ființa sa este relațională[857]. Dumnezeu este social, nu solitar, căci „un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă și pe noi"[858].

În această privință, credem că Moltmann are dreptate să remarce că drumul deschis de Augustin în Occident tinde către monoteism în teologie și individualism în antropologie, pe când cel al *capadocienilor* găsește în conceptul de Dumnezeu arhetipul adevăratei comuniuni umane[859].

Această înțelegere relațional/socială a lui Dumnezeu – Treime îi conduce pe teologii ortodocși la înțelegerea ființei umane ca o ființă a comuniunii. Căci dacă oamenii sunt creați după chipul Sfintei Treimi, atunci contextul adecvat pentru adevărata înțelegere a persoanei umane este teologia trinitară. După Stăniloae, Treimea este fundamentul ultim și ținta eternă a ființei umane, care există și se actualizează în persoane prin comuniune[860]. Cum scrie și Evdokimov, în chip se distinge „reproducerea tainei trinitare negrăite până la nivelul de profunzime unde omul este o enigmă pentru el însuși"[861]. De aceea, prin Taina Botezului în numele Preasfintei Treimi, persoana botezată intră nu într-o comuniune oarecare, ci „în unitatea plină de unitatea supremă a Sfintei Treimi"[862].

Una din particularitățile marcante ale teologiei Părintelui Stăniloae este sublinierea faptului că acest mister al persoanei umane se descoperă și se actualizează în comuniune. Accentul este pus pe comuniunea interpersonală, „chip" și „participare" la

---

[856] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 195.

[857] Jean ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981, p. 22.

[858] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 198.

[859] Cf. Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 300.

[860] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Omul și Dumnezeu", p. 232.

[861] Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 80. Teologii din sec. XX, urmându-i lui Lossky, au vorbit de un apofatism antropologic, care orientează către taina omului, identificată cu prezența chipului lui Dumnezeu în om.

[862] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 644.

comuniunea trinitară[863]. Chipul se descoperă astfel în comuniunea interumană.

Autorul nostru explică într-o manieră asemănătoare lui Barth că însuși actul creației omului ca pereche, reflectă caracterul comunitar al chipului[864]. Dumnezeu Treime „intră în consiliu cu El însuși"[865] pentru a crea o ființă dialogică după chipul Său[866].

Dezvoltând ideea lui Barth despre noutatea existenței personale a omului ca un adevărat vizavi[867], Părintele concepe persoana ca fiind „realitatea cu cel mai înalt grad al existenței, pentru că știe de existența sa, a persoanelor și lucrurilor. Și e așa pentru că *este*, ca *eu*, ca *tu* sau ca *el*, ca o conștiință îndreptată spre altă conștiință... *Tu* și *el* înseamnă un răspuns în raport cu *eu*... Acest răspuns nu mi-l pot da pietrele, plantele, animalele. Și într-o astfel de singurătate sunt lipsit de deplina existență sau în mod sigur de intensitatea existenței. Când încerc să nu-i mai am pe ceilalți ca *tu* sau ca *el*... *eu* însumi slăbesc în existență sau o pierd. Poate într-un *eu* care s-a obișnuit să nu mai aibă deloc un *tu*, stă iadul, extrema împuținare a existenței"[868].

Însă Stăniloae merge mai departe de enunțurile teologului german și afirmă că nu numai diferența și uniunea sexelor țin de chip, ci mai mult decât atât, *viața comunitară a omului*. Persoana și comuniunea, iată ce înseamnă chipul. În această privință este interesant de amintit că Moltmann, citându-l pe Stăniloae, afirmă că noțiunea de comunitate trinitară nu numai că poate depăși solitudinea narcisistă a eu-lui, ci de asemenea și egoismul cuplului bărbat-femeie[869].

---

[863] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 275.

[864] Cf. Karl BARTH, *Dogmatique* 3, 1, pp. 211 ș.u.

[865] Martin LUTHER, *Commentaire du livre de la Genèse*, p. 67.

[866] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Omul și Dumnezeu", p. 202.

[867] Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, 3, 1, pp. 196-197. Lucrurile create în afara omului „nu constituie nicidecum un *tu* căruia Dumnezeu ar putea să se adreseze ca *Eu* și ele nu pot cunoaște o astfel de relație. Însă, după primul text al creației, omul există de la început ăn această relație".

[868] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Omul și Dumnezeu", p. 225.

[869] Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 287.

În această optică, omul este considerat prin însăşi constituţia sa o fiinţă deschisă semenilor săi iar individualismul drept o consecinţă a căderii. După Părintele, nimic nu este mai necesar vieţii de comuniune decât dăruirea de sine pentru alţii. Omul există pentru o altă persoană şi pentru comuniunea cu ea iar prin aceasta se îmbogăţeşte şi creşte şi el. Acest schimb dialogic continuu între oameni reprezintă de fapt o îmbogăţire reciprocă. Sau cum zice Nellas, „deodată persoană şi natură, omul se caracterizează în mod fundamental prin taina iubirii"[870].

În acest context, trebuie subliniat că Stăniloae preferă spuselor lui Descartes cele ale patriarhului Calist (sec. XIV), pe care-l citează adesea şi care spunea: „iubesc, deci sunt". Este vorba de o depăşire a logicii individualiste carteziene, prin punerea în evidenţă a iubirii ca putere a comuniunii. De fapt, ceea ce tocmai am expus confirmă ipoteza avansată la începutul acestui capitol: Stăniloae se poziţionează în linia Părinţilor greci, dar mijloacele filosofice ale epocii sale îi permit o aprofundare şi chiar o depăşire a acestei perspective. Noţiunile de persoană şi comuniune sunt mai bine scoase în evidenţă şi mai bine relaţionate. Aceasta îi permite o aprofundare specială a teologiei trinitare, dar şi a antropologiei. Creat după chipul Dumnezeului trinitar, omul este astfel o *fiinţă comunională*, adică o *persoană* în adevăratul sens al cuvântului.

Persoana este deci, prin definiţie, subiect al comuniunii. Ea trebuie să fie în comuniune cu alte persoane, să se deschidă şi să primească de la alte persoane. „Ea nu poate să se realizeze intelectual şi moral decât în comuniune"[871]. După Părintele, omul agonizează când este privat de comuniunea cu semenul său şi comuniunea dintre persoanele umane agonizează când nu găseşte izvorul şi fundamentul în Dumnezeu, comuniune desăvârşită de Persoane divine. Fiinţa umană îşi „actualizează adâncurile ei în comunicarea desăvârşită dintre persoane" aşa cum unitatea desăvârşit iubitoare

[870] Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé*, p. 19.

[871] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii", p. 166.

a ființei divine este trăită de Persoanele Sfintei Treimi sau își are existența concretă în Persoanele Sfintei Treimi[872].

Relația între o persoană și alta este singura cale a realității și a misterului atunci când Duhul Sfânt pune în lumina lui Hristos acea persoana pentru noi. Sau așa cum spune Părintele, „în Hristos găsim Duhul comuniunii neobosite dintre oameni, găsim Biserica"[873].

Concluzii

Bine ancorat în filosofiile existențialiste și personaliste ale timpului său, Părintele Stăniloae vrea să mențină în același timp și într-o manieră paradoxală cele două analogii aparent antagonice ale lui *imago Dei*: cea substanțialistă și cea relațională. Desigur, pentru autorul nostru, chipul lui Dumnezeu ca posibilitate și dorință după comuniune este o calitate ontologică a omului. Totuși, singura rațiune de existență a chipului lui Dumnezeu în om este de a face posibilă comuniunea cu Creatorul său și cu semenii. Omul, creat după chipul lui Hristos, este subiect al comuniunii, căci este orientat către alții.

Pe de altă parte, concepția ortodoxă a continuității dintre natură și har îl conduce pe Părintele la gândirea îndumnezeirii ca fiind realizarea deplină a umanului. Vocația omului este comuniunea cu Dumnezeu, participarea la viața dumnezeiască eternă și infinită. Sfințenia este împlinirea umanului. Fondat pe principiul comuniunii, sinergismul ortodox susține cu putere faptul că Dumnezeu este o persoană, că l-a creat pe om din iubire pentru un dialog și comuniune veșnică în dragoste.

Dumnezeu – Creatorul nu este însă o persoană solitară. El este Treime de Persoane egale și consubstanțiale, care se iubesc și se conțin reciproc. Kalistos Ware zicea în prefața la ediția în engleză a

[872] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Omul și Dumnezeu", p. 222.
[873] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 104.

Teologiei Dogmatice a Părintelui Stăniloae că, pentru autorul român, intersubiectivitatea divină constituie *modelul și paradigma tuturor relațiilor umane*, și mai ales a Bisericii[874]. De fapt, Părintele Stăniloae dezvoltă într-o manieră exemplară o viziune trinitară a omului. Tuturor filosofiilor și misticilor care izolează persoana și fac din ea un individ sau o dizolvă în natură sau în multitudinea solitară și uniformă, Părintele Stăniloae opune „viziunea sa eclesială a omului, adică persoana în comuniune, creată după chipul persoanelor divine ale Sfintei Treimi consubstanțiale și indivizibile"[875]. Omul intră în relație cu comuniunea trinitară și e chemat să realizeze pe plan uman o viață de comuniune după chipul comuniunii trinitare[876].

În această perspectivă, Biserica nu este decât un mare laborator sau atelier în care se pregătește învierea și trinitarizarea umanității. Creat după chipul lui Dumnezeu trinitar sau al tainei supreme a vieții în comuniune, omul este astfel o ființă comunională, adică o adevărată persoană. Pentru a lăsa ultimul cuvânt tot Părintelui Stăniloae: „numai în Treime, ca unitate perfectă a Persoanelor neconfundate, caracterul persoanei este deplin asigurat. O persoană fără comuniune nu este persoană"[877].

Concluzii finale

Analiza desfășurată de-a lungul acestui studiu nu are pretenții de exhaustivitate, eclesiologia putând fi abordată în multiple moduri. Cu toate acestea, studiul întreprins

[874] Kallistos WARE, *Foreword*, *apud* Pr. Dumitru STANILOAE, *The Experience of God*, Holy Cross, Brookline, 1994, p. XX.

[875] Cf. Dan-Ilie CIOBOTEA, „Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui", în: *Irénikon*, LIV (1981), p. 479.

[876] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 279.

[877] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 115.

ne-a permis să evidenţiem accente pe care le credem importante din teologia Bisericii dezvoltată de Părintele Stăniloae, nu cu scopul de a repeta sau a rezuma gândirea sa, ci pentru a o pune astfel în dialog cu izvoarele şi mai ales cu teologia şi filosofia timpului său. De aceea, subiectele abordate reflectă poate câteodată mai mult preocupările teologiei ecumenice contemporane decât dezvoltarea tradiţională a teologiei ortodoxe. Însă chiar Părintele Stăniloae invită la o astfel de abordare pentru că gândirea sa atinge foarte adesea temele curente în dezbaterile teologice ale timpului. Bineînţeles, această metodă de lucru are şi limitele ei, deoarece poate prea multe referinţe evocate pot îngreuna lectura şi face mai puţin transparente intuiţiile geniale ale Părintelui. Ceea ce ne-a interesat în primul rând a fost prezentarea modului său de a gândi constituţia intimă a Bisericii. Astfel, am putut constata la el efortul pentru a fonda teologic o sinteză care ar putea integra constituţia Bisericii în devenirea sa istorică în cadrul tainei Bisericii şi în relaţie cu întreaga iconomie a mântuirii omului şi a lumii.

De aceea, chiar dacă teologia ortodoxă nu vorbeşte despre o ierarhie a adevărurilor[878], o privire de ansamblu asupra operei Părintelui ne descoperă că toate aspectele creaţiei sale teologice converg către un centru. Iar acest centru este învăţătura despre îndumnezeire sau desăvârşire/împlinire a omului în Dumnezeu. Astfel încât eclesiologia este şi ea în serviciul învăţăturii despre îndumnezeire. Biserica nu este altceva decât laboratorul în care se realizează comuniunea omului cu Dumnezeu, „spaţiul misterios în care se efectuează şi se continuă îndumnezeirea umanităţii întregi, prin lucrarea Duhului Sfânt"[879].

Pentru a evidenţia această idee, am urmărit mai multe etape în construcţia noastră.

Mai întâi, am dorit să arătăm legătura dintre Taina Sfintei Treimi şi Taina Bisericii din perspectiva Părintelui. Pentru el, în

[878] Cf. *Unitatis Redintegratio* 11.

[879] Georges FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 14.

viața Bisericii este „împletită" viața Sfintei Treimi, Biserica se scaldă în relațiile de iubire infinită ale Sfintei Treimi, ceea ce înseamnă că există cu adevărat un transfer de viață între Sfânta Treime și Biserică, care face din ultima o taină sau un sacrament trinitar.

Am dorit să subliniem în cadrul prezentării insistenței Părintelui asupra unității lucrării iconomice a Sfintei Treimi. Fiul și Duhul lucrează împreună pentru a vivifica Biserica, constituind-o după chipul Sfintei Treimi. Această împreună lucrare sau unitate a lucrării Persoanelor divine ne-a condus spre aprofundarea aspectului continuității și distincției gândite de Părintele Stăniloae între Treimea imanentă și cea iconomică.

Apoi, am considerat important să prezentăm viziunea sa hristologică asupra Bisericii. Participarea la iubirea și viața veșnică a Sfintei Treimi a persoanelor umane a fost făcută posibilă prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Opera mântuirii a cărei fundament a fost pus în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat este continuată sub forma Bisericii, ca extensie a tainei lui Hristos. Dacă oamenii sunt chemați să se adune în Hristos, Biserica este plină de Hristos; viața în Hristos se face accesibilă oamenilor în spațiul eclesial. În acest sens, un punct semnificativ pentru studiul nostru a fost luarea în considerare a sacramentalității Bisericii, situând această chestiune mai întâi în orizontul mai larg al evoluției dezbaterilor în jurul noțiunii de Biserică – sacrament în teologia occidentală. Constituția teandrică a Bisericii a fost analizată mai apoi în legătură directă cu recursul la analogia calcedoniană a unirii celor două firi în unica Persoană a Domnului Iisus Hristos. Aceasta, pentru a distinge unitatea gândită de către Părintele Stăniloae între Persoana lui Hristos, pe de o parte, și persoanele umane, pe de altă parte, în Biserică. Procedând astfel, am vrut de fapt să arătăm modul Părintelui de a prezenta Biserica ca taină neseparată de Taina lui Hristos, fondată pe taina creației și în care se lucrează comuniunea intimă și mântuitoare a oamenilor cu Dumnezeu și cu ceilalți.

Însă eclesiologia Părintelui nu ar putea fi înțeleasă fără prezentarea aspectului ei pnevmatologic. Viața nouă în Hristos este

inseparabilă de lucrarea Duhului. Biserica, Trup al lui Hristos, este de asemenea spaţiul în care lucrează sau „plugăreşte" (după expresia Sfântului Vasile) Duhul Sfânt. El este Cel ce adună în Hristos pe toate membrele trupului Său; El este „Eu"-ul intimal Bisericii. Rolul Duhului Sfânt în Biserică este multiplu: face transparentă creatura pentru Dumnezeu, realizează înfierea şi sfinţirea credincioşilor, diversitatea darurilor, comuniunea eclesială, împlinind unitatea dintre Dumnezeu şi oameni. Astfel, prin toată experienţa Bisericii, Taina lui Hristos se realizează într-o perspectivă trinitară a mântuirii.

Am abordat apoi, pentru a adânci perspectiva eclesiologică sacramentală a Părintelui Stăniloae, relaţia gândită de el între Biserica – Taină/Sacrament şi Sfintele Taine. Însă argumentarea eclesiologică n-ar fi fost completă dacă nu s-ar fi luat în considerare maniera ortodoxă de a gândi şi aplica ceea ce unii au numit iconomia sacramentală. O scurtă incursiune prin istoria noţiunii a fost considerată utilă, pentru a degaja astfel cadrul în care se inserează dezvoltarea temei în teologia Părintelui Stăniloae şi, de asemenea, pentru a permite formularea unui aviz personal despre subiect.

Puternicul accent hristologic resimţit în toată teologia sa, ne-a condus de asemenea la tratarea chestiunii slujirii preoţeşti, temă de importanţă majoră în dialogul ecumenic. Analogia specială cu slujirea preoţească a lui Hristos, dezvoltarea unei logici iconice a reprezentării, dubla raportare a preotului, la Hristos şi la comunitatea eclesială, precum şi caracterul văzut al Bisericii, legat direct de chestiunea medierii umane, au fost analizate în mod particular în acest capitol.

În ultima parte a studiului, am încercat să prezentăm modul în care Părintele abordează persoana umană în Biserică. Pentru aceasta, s-a arătat mai întâi locul important deţinut de om în cadrul tainei creaţiei, fondat pe crearea specială a omului, după chipul Creatorului său. Tema chipului serveşte ca fundament pentru o întreagă antropologie de tradiţie ortodoxă, şi de aceea a fost aprofundată printr-o abordare multiplă. Viziunea trinitară

a persoanei umane, adică a persoanei în comuniune creată după chipul tainei unității depline a Persoanelor divine distincte, are consecințe importante în eclesiologie deoarece accentul este pus pe realitatea comunională, relațională a Bisericii.

Sperăm ca acest studiu să reprezinte o modestă contribuție la prezentarea teologiei Bisericii dezvoltată de cel ce rămâne pentru noi *Părintele teologiei românești.*

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. *Bibliografie Părintele Dumitru Stăniloae*

1.1. Cărți:

Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987.

Dieu est amour, trad. Daniel Neeser, coll. *Perspective orthodoxe* 1, Labor et Fides, Genève, 1980.

Iisus Hristos sau restaurarea omului, Sibiu, 1943.

Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului, Ed. Anastasia, Bucuresti, 1993.

Le génie de l'Orthodoxie, avant-propos du métropolite Damaskinos, préface d'Olivier Clément, trad. Dan-Ilie Ciobotea, coll. *Théophanie*, Desclée, Paris, 1985.

Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit, préface d'Olivier Clément, coll. *Théophanie*, Desclée de Brouwer (DDB), Paris, 1981.

Sfânta Treime sau la început a fost iubirea, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986.

Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Teologia Dogmatică Ortodoxă, 3 vol., Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1997.

Theology and the Church, trad. Robert Barringer, foreword John Meyendorff, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980.

1.2. Studii și articole:

„Autoritatea Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 3-4, pp. 183-215.

„Biserica în sensul de lăcas și de largă comuniune în Hristos", în: *Ortodoxia*, XXXIV (1982), pp. 336-346.

„Biserica universală și sobornicească", în: *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, pp. 167-198.

„Chipul de mâine al Bisericii romano-catolice", în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, pp. 266-283.

„Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, pp. 5-17.

„Comunitate prin iubire", în: *Ortodoxia*, XV (1963), 1, pp. 52-70.

„Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", în: *Ortodoxia*, XIX (1967), 4, pp. 494-540.

„Creația ca dar și Tainele Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1, pp. 10-29.

„Criteriile prezenței Sfântului Duh", în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 3-4, pp. 103-127.

„Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 1, pp. 5-12.

„Darul lui Dumnezeu către noi", în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLVI (1970), 3-6, pp. 258-267.

„Din aspectul sacramental al Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVIII (1966), 9-10, pp. 531-562.

„Dinamica creației în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 3-4, pp. 281-291.

„Doctrina catolică a infailibilității la primul și al doilea Conciliu Vatican", în: *Ortodoxia*, XVII (1965), 4, pp. 459-492.

„Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XXXV (1983), 4, pp. 495-509.

„Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni", în: *Ortodoxia*, V (1953), 1, pp. 46-115.

„Enciclica «Ecclesiam suam»", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 598-603.

„Ființa Tainelor în cele trei confesiuni creștine", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 1, pp. 3-28.

„Hristologia sinoadelor", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 4, pp. 573-579.

„Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX", în: *Studii Teologice*, XXXI (1979), 1-4, pp. 12-53.

„Icoanele în cultul ortodox", în: *Ortodoxia*, XXX (1978), 3, pp. 475-487.

„Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", în: *Ortodoxia*, XXI (1969), 1, pp. 3-24.

„Iconomia în Biserica Ortodoxă", în: *Ortodoxia*, XV (1963), 2, pp. 152-186.

„Iisus Hristos, Arhiereu în veac", în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 2, pp. 217-231.

„Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale", în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIV (1958), 3-4, pp. 244-271.

„În ceea ce privește intercomuniunea", în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 4, pp. 561-584.

„Învătatura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume", în: *Ortodoxia*, XXIV (1972), 2, pp. 195-212.

„Iubire si adevăr; pentru o depasire a dilemei ecumenismului contemporan", în: *Ortodoxia*, XIX (1967), 2, pp. 283-292.

„Jesus Christ, Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity", în: *The Ecumenical Review*, XXVI (1974), 3, pp. 403-412.

„L'homme, image de Dieu dans le monde", în: *Contacts*, XXV (1973), pp. 40-45.

„La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe". Communication sur la consultation organisée par la Commission de Mission et d'Evangélisation à Bucharest-Cernica, juin 1974, în: *Contacts*, XXVII (1975), pp. 448-457.

„La christologie de Saint Maxime le Confesseur", în: *Contacts*, XL (1998), pp. 112-160.

„La doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et de la relation de Celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme", în: *Le IIe Concile Œcuménique. Significations et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, (Colloque, Chambésy, 1980), pp. 201-212.

„La procession du Saint Esprit du Père et sa relation avec le Fils, comme base de notre déification et adoption," în: *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, (Colloques de Klingenthal, 1978-1979), Document Foi et Constitution 103, Centurion – Presses de Taizé, 1981, pp. 190-202.

„Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine", în: *Romanian Orthodox Church*, XII (1982), 3, p. 48.

„Le Saint Esprit dans la tradition byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine", (Colloque, Rome, 1982), în: *Credo in Spiritu Sancto*, Rome, 1983, pp. 661-679.

„Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual", în: *Ortodoxia*, XXV (1963), 3-4, pp. 544-589.

„Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii", în: *Mitropolia Banatului*, XXXII (1982), 7-9, pp. 429-456.

„Natură şi har în teologia bizantină", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 3, pp. 392-439.

„Natura sinodicității", în: *Studii Teologice*, XXIX (1977), 9-10, pp. 605-614.

„Noţiunea dogmei", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 9-10, pp. 533-571.

„Numărul tainelor, raportul dintre ele şi problema tainelor din afara Bisericii", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 2, pp. 191-215.

„Omul şi Dumnezeu", în: *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, pp. 155-303.

„Perspectiva intrării Bisericii romano-catolice în Consiliul ecumenic al Bisericilor, privită din punct de vedere ortodox", în: *Ortodoxia*, XXI (1969), 1, pp. 127-136.

„Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica ortodoxă şi Bisericile vechi orientale", în: *Ortodoxia*, XVII (1965), 1, pp. 5-27.

„Realitatea tainică a Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXXVI (1984), 3, pp. 415-420.

„Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac", în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 2, pp. 166-175.

„Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 503-525.

„Responsabilitatea creştină", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 2, pp. 180-196.

„Sfânta Treime, structura supremei iubiri", în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 5-6, pp. 333-355.

„Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea si ţinta vesnică a tuturor credincioşilor", în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), 2, pp. 14-42.

„Sfântul Duh în Revelatie şi în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 2, pp. 216-249.

„Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", în: *Ortodoxia*, XIX (1967), 1, pp. 32-48.

„Sinteză ecclesiologică", în: *Studii Teologice*, VII (1955), 5-6, pp. 267-282.

„Sobornicitatea deschisă", în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, pp. 165-180.

„Spiritualitatea Bisericii nedivizate", în: *Ortodoxia*, XXIV (1972), 2, pp. 304-308.

„Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), 3, pp. 323-357.

„Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii", în: *Studii Teologice*, XXVII (1970), 3-4, pp. 165-178.

„Théologie eucharistique", în: *Contacts*, XXII (1970), 71, pp. 184-216.

„Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 4, pp. 501-516.

„Unitate şi diversitate în Tradiţia Ortodoxă", în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 3, pp. 333-346.

„Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă", în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 2, pp. 143-152.

2. Bibliografie generală

Documentele promulgate de Conciliul II Vatican au fost consultate în principal pe site-ul oficial al Vaticanului: http://www.vatican.va

Alfeyev, Hylarion, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, coll. *Théologie*, Éd. du Cerf, Paris, 2001.

Allmen, Jean-Jacques von, „Le culte, récapitulation de l'histoire du salut. Le problème de l'épiclèse", in: *Contacts*, XIV (1962), pp. 239-264.

Assemblee Extraordinaire De L'Église Orthodoxe Russe, *Principes fondamentaux régissant les relations de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie*. Trad. în: *La Documentation catholique*, XCVIII (2001), pp. 375-390.

Augustin, Saint, „Sermon 227 et 272", in: *Sermons pour la Pâque*, coll. *Sources Chrétiennes* 116, (ed.) Suzanne Poque, Éd. du Cerf, 1966.

Balthasar, Hans Urs von, *Dieu et l'homme aujourd'hui*, trad. R. Givord, Desclée, Paris, 1966.

Balthasar, Hans Urs von, *Qui est l'Église*, trad. Maurice Vidal, Parole et Silence, Paris, 2000.

Barth, Karl, *Dogmatique*, 1,1, Labor et Fides, Genève, 1953.

Barth, Karl, *Dogmatique*, 3,1, Labor et Fides, Genève, 1960.

Barth, Karl, *Esquisse d'une théologie*, trad. F. Rysel, Ed. Mauris, préface P. Gisel, Éd. du Cerf/Labor et Fides, 1984.

Barth, Karl, *L'Église*, Labor et Fides, Genève, 1964.

Bartoş, Emil, *Conceptul de îndumnezeire în teologia părintelui Stăniloae*, Oradea, 1999.

Basile Le Grand, *Sur le Saint-Esprit*, coll. *Sources chrétiennes* 17-bis, Éd. du Cerf, Paris, 1968.

Benoit XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum Caritatissur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église*, Rome, 22 fév. 2007; versiunea în limba franceză în: *La Documentation catholique*, CIV (2007), pp. 303-343.

Berdiaev, Nicolas, *L'idée russe*, Paris, 1969.

Bielawski, Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae. O viziune filocalică despre lume*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

Birmelé, André, *La communion ecclésiale, Progrès œcuménique et enjeux méthodologiques*, coll. *Cogitatio Fidei* 218, Éd. du Cerf, Paris, 2000.

Birmelé, André, „La compréhension de l'unité de l'Église: de la nécessité d'une clarification après la signature de la déclaration luthérienne-catholique", în: *Nouveaux apprentissage pour l'Église*, Mélanges offerts à

Hervé Legrand, (ed.) G. Routhier, L. Villemin, coll. *Cogitatio Fidei*, Éd. du Cerf, Paris, 2006, pp. 41-60.

Birmelé, André, „La peccabilité de l'Église comme enjeu œcuménique", *RHPR*, LXVII (1987), pp. 399-419.

Birmelé, André, „La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne", în: *Irénikon*, LIX (1986), pp. 482-507.

Birmelé, André, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, coll. *Cogitatio Fidei* 141, Éd. du Cerf, Paris, 1986.

Birmelé, André, *Église*, Éd. du Cerf & Labor et Fides, 2001.

Birmelé, André, „«Un pas décisif pour surmonter la division des Églises?» La déclaration commune à propos de la doctrine de la justification et le problème des sacrements", în: *Positions luthériennes*, 2005, pp. 315-337.

Blondel, Maurice, *L'Action*, II, PUF, Paris, 1963.

Bobrinskoy, Boris, *Le mystère de l'Église*, Cours de théologie dogmatique, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 2003.

Bobrinskoy, Boris, *Le mystère de la Trinité*, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

Boulgakoff, Sergei, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932.

Boulgakoff, Sergei, *L'épouse de l'Agneau. La Création, l'Homme, l'Église et la fin*, Paris-Lausanne, 1984.

Bourgeois, Daniel, „L'unique sacerdoce de Jésus-Christ, le sacerdoce royal des baptisés et le sacerdoce ministériel", în: *Communio*, XXI (1996), pp. 15-32.

Bourgeois, Henri, „Les sacrements selon Vatican II", în: *Histoire des dogmes*, (ed.) B. Sesboué, t. III, *Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995, pp. 243-282.

Bouyer, Louis, *L'Église de Dieu: corps du Christ et temple de l'Esprit*, Éd. du Cerf, Paris, 1970.

Bria, Ion, Pr., „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", teză de doctorat, în: *Studii Teologice*, XX (1968), pp. 3-170.

Bria, Ion, Pr., *Destinul ortodoxiei*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989.

Bria, Ion, Pr., „Metoda teologica a părintelui Stăniloae", în: *Ortodoxia*, LV (2003), pp. 46-49.

Bria, Ion, Pr., „*Sinergia în teologia ortodoxă*", în: *Ortodoxia*, VIII (1956), pp. 29-43.

Buber, Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1938.

Buhler, Pierre, „L'être humain – à l'image de Dieu", în: *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3ᵉ cycle en théologie systématique des Facultés

de théologie des Universités romandes, 1985-1986, (ed.) Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989, pp. 262-287.

Cabasilas, Nicolas, Sf., *La vie en Christ*, I (Livres I-IV), introd., trad. Marie-Hélène Congourdeau, coll. *Sources Chrétiennes* 355, Éd. du Cerf, Paris, 1989.

Cabasilas, Nicolas, Sf., *La vie en Christ*, II (Livres V-VII), introd., trad. Marie-Hélène Congourdeau, coll. *Sources Chrétiennes* 361, Éd. du Cerf, Paris, 1990.

Calvin, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, I, Éd. J. D. Benoît, Paris, 1957.

Casel, dom Odon, *Le mystère de l'Église*, Mame, Tours, 1965.

Casel, dom Odon, *Le Mystère du culte dans le christianisme, richesse du mystère du Christ*, trad. Dom J. Hild et A. Liefooghe, Paris, Éd. du Cerf, 1964.

Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, Déclaration commune, în: *La Documentation catholique*, LXXVI (1979), pp. 1060-1062.

Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*, Bari, 1987, în: *La Documentation catholique*, LXXXV (1988), pp. 122-126.

Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, *Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*, Munich, 1982; în: *La Documentation catholique*, LXXIX (1982), pp. 941-945. Același text în: *Irénikon*, LV (1982), pp. 350-362.

Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, *Le Sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église*, Valamo, 1988; în: *La Documentation catholique*, LXXXV (1988), pp. 1148-1152.

Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, Balamand, 1993; în: *La Documentation catholique*, XC (1993), pp. 711-714.

Chantraine, Georges, *Le surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar*, *Communio*, XXX (2005), pp. 106-120.

Ciobotea, Dan-Ilie, *Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui*, în: *Irénikon*, LIV (1981), pp. 472-484.

Clément, Olivier, „L'Unitrinité et l'anthropologie trinitaire: le Nom ultime", *Parole orthodoxe*, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000), Éd. du Cerf, Paris, 2000, pp. 63-68.

Clément, Olivier, *Sources*, Paris, Desclée, 2008.
Clément, Olivier, „Staniloaë Dumitru", *Encyclopédie philosophique universelle* III, Les œuvres philosophiques, Dictionnaire, t. 2, (ed.) Jean-François Mattéi, PUF, Paris, 1992, pp. 3764-3765.
Clerck, Paul de, *La sacramentalité et les sept sacrements*, în: *Recherches de Science Religieuse*, LXXV (1987), pp. 211-218.
Commission Internationale Catholique-Lutherienne, *L'unité qui est devant nous*, în: *La Documentation catholique*, LXXXIV (1987), pp. 294-319.
Commission Internationale Catholique-Lutherienne, *Église et justification*, în: *La Documentation catholique*, XCI (1994), pp. 810-858.
Commission Interorthodoxe Preconciliaire, *L'économie dans l'Église orthodoxe*, text francez în: *Contacts*, supplément LXXX (1972), pp. 9-31.
Commission Theologique Internationale, *Thèmes choisis d'ecclésiologie. Rapport de la Commission théologique internationale à l'occasion du XXe anniversaire de la clôture du Concile Vatican II*, în: *La Documentation catholique*, LXXXIII (1986), pp. 57-73.
Commission Theologique Synodale de l'Église Orthodoxe Russe, *Communiqué concernant les relations avec l'Église catholique et le document dit de „Balamand" (1993)*, în: „Relations entre les communions", *Irénikon*, LXX (1997), pp. 380-384.
Congar, Yves, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. *Unam Sanctam* 1, Éd. du Cerf, Paris, 1937.
Congar, Yves, „Christ-Eucharistie-Église. Cohérences de leurs représentations. Sa validité et ses limites", în: *In necessariis unitas*, Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, (ed.) R. Stauffer, Éd. du Cerf, Paris, 1984, pp. 67-80.
Congar, Yves, *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, coll. *Cogitatio Fidei* 112, Éd. du Cerf, Paris, 1982.
Congar, Yves, „Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle", în: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, sous la direction de Aloys Grillmeyer et Heinrich Bacht, t. III, 1954, pp. 239-268.
Congar, Yves, *Je crois en l'Esprit Saint*, Éd. du Cerf, Paris, 1995.
Congar, Yves, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 1997.
Congar, Yves, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris, 1984.
Congar, Yves, „Le Concile de Vatican II, Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ", coll. *Théologie Historique* 71, Beauchesne, Paris, 1984.
Congar, Yves, „Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II", în: *Les Églises après Vatican II*

– actes du Colloque international de Bologne – 1980, (ed.) G. Alberigo, coll. *Théologie historique* 61, Beauchesne, 1981, pp. 117-130.

Congar, Yves, *Ministères et communion ecclésiale*, Éd. du Cerf, Paris, 1971.

Congar, Yves, „Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe", în: *Irénikon*, XII (1935), pp. 321-329.

Congar, Yves, „Propos en vue d'une théologie de l'économie dans la tradition latine", în: *Irénikon*, XLV (1972), pp. 155-206.

Congar, Yves, „Sur la trilogie prophète-roi-prêtre", în: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, LXVII (1983), pp. 97-115.

Congar, Yves, „Synthèse générale de la problématique pneumatologique. Réflexions et perspectives", în: *Le IIe Concile Œcuménique. Significations et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, 2e séminaire théologique (29 avril – 5 juillet 1981), *Études théologiques* 2, Chambésy, 1982, pp. 365-374.

Congar, Yves, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, coll. *Cogitatio Fidei* 85, Éd. du Cerf, Paris, 1975.

Costa De Beauregard, Marc Antoine, „In memoriam père Dumitru Staniloaë, théologien de la Croix (1903-1993)", în: *Le messager orthodoxe*, CXXIV (1994-1995), pp. 99-109.

†Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu. Întelesul și folosul postului*, Basilica, București, 2008.

Deseille, Placide, „Déification, péché et salut. Perspectives orthodoxes", în: *Communio*, XXI (1996), pp. 75-83.

Dombes, (Group), *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements*, Les Presses de Taizé, 1979.

Duchatelez, Kamiel, „La notion d'économie et ses richesses théologiques", în: *Nouvelle Revue Théologique*, XCI (1970), pp. 267-292.

Duchatelez, Kamiel, „Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CXXIV (2002), pp. 565-581.

Duchatelez, Kamiel, „L'économie baptismale dans l'Église Orthodoxe", în: *Istina*, XVI (1971), pp. 18-19.

Duchatelez, Kamiel, „L'économie dans l'Église orthodoxe", în: *Irénikon*, XLVI (1973), pp. 198-200.

Duchatelez, Kamiel, „Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne", în: *Istina*, XVIII (1973), pp. 327-358.

Dulles, Avery, „The Sacramental Ecclesiology of Lumen Gentium", în: *Gregorianum*, LXXXVI (2005), pp. 550-562.

Duquoc, Christian, „Homme/Image de Dieu", în: *Nouveau dictionnaire de théologie*, (ed.) P. Eicher, Éd. du Cerf, Paris, 1996, pp. 418-423.

Duquoc, Christian, „Introduction à la problématique théologique de l'anthropologie", în: *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3e cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986, (ed.) Pierre Bühler, Labor et Fides, Genève, 1989, pp. 17-26.

Economou, Elly, *L'Église orthodoxe grecque et ses relations avec les Églises hétérodoxes*, 1975, thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg.

Erickson, John, „Reception into the Orthodox Church: contemporary practice", *The Ecumenical Review*, 1 (2002), pp. 66-75.

Evdokimov, Paul, *L'Orthodoxie*, Desclée, Paris, 1979.

Evdokimov, Paul, „Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIXe siècle", în: *Revue des sciences Religieuses*, XXXIV (1960), pp. 57-76.

Evdokimov, Paul, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Éd. du Cerf, Paris, 1977.

Famerée, Joseph, „Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Églises,", în: *Revue Théologique de Louvain*, XXXIII (2002), pp. 28-60.

Famerée, Joseph, „Les limites de l'Église. L'apport de G. Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe", în: *Revue Théologique de Louvain*, XXXIV (2003), pp. 137-154.

Florovsky, Georges, „Christ and his Church. Suggestions and Comments", în: *L'Église et les Églises* II, Chevetogne, 1956, pp. 159-170.

Florovsky, Georges, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église", în: *La sainte Église universelle*, Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, Hors 4, Neuchâtel, 1948, pp. 9-57.

Florovsky, Georges, „The Limits of the Church", în: *Church Quarterly Review*, CCXXXIII (1933), pp. 117-131.

Forte, Bruno, *L'Église, icône de la Trinité. Brève ecclésiologie*, Médiaspaul, Paris, 1985.

Galitis, Georgios, „Le problème de l'intercommunion sacramentelle avec les non-orthodoxes d'un point de vue orthodoxe. Etude biblique et ecclésiologique", în: *Istina*, XIV (1969), pp. 197-219.

Gassmann, Günther, „The Church as Sacrament, Sign and Instrument: the Reception of this Ecclesiological Understanding in Ecumenical Debate", în: *Church, Kingdom, World: the Church as Mystery and Prophetic Sign*, (ed.) G. Limouris, Faith and Order Paper 130, WCC, Geneva, 1986, pp. 1-17.

Giblet, Jean, „Les évêques et le ministère de l'Evangile", în: *Irénikon*, LXIV (1975), pp. 343-348.

Gisel, Pierre, „La Réforme et sa reprise possible aujourd'hui", în: *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3ᵉ cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986, (ed.) Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989, pp. 191-212.

Gisel, Pierre, „Perspectives théologiques sur l'homme. Introduction", în: *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3ᵉ cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986, (ed.) Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989, pp. 27-53.

Gregoire De Nysse, *La Vie de Moïse*, coll. *Sources Chrétiennes* 1-bis, trad. Jean Danielou, Éd. du Cerf, Paris, 1968.

Grelot, Pierre, „Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CXII (1990), pp. 161-182.

Groppe, Elizabeth Teresa, „The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit", în: *Theological Studies*, LXII (2001), pp. 451-478.

Hahnenberg, Edward, „The Mystical Body of Christ and Communion Ecclesiology: Historical Parallels", în: *Irish Theological Quarterly*, LXX (2005), pp. 3-30.

Halleux, André de, „Ministère et sacerdoce", în: *Revue Théologique de Louvain*, XVIII (1987), pp. 289-316; 425-453.

Halleux, André de, „Orthodoxie et Catholicisme. Un seul baptême?", în: *Revue Théologique de Louvain*, XI (1980), pp. 416-452.

Halleux, André de, „Foi, baptême et unité. A propos du texte de Bari", în: *Irénikon*, LXI (1988), pp. 155-188.

Hall, Douglas, *Être image de Dieu, Le stewardship de l'humain dans la création*, coll. *Cogitatio Fidei* 213, Éd. du Cerf, Paris, 1998.

Hamman, André, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.

Haquin, André, „Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours", în: *Revue Théologique de Louvain*, XXXII (2001), pp. 513-528.

Hardy, Edward, *Orthodox Statements on Anglican Orders*, New York, 1946.

Heller, Dagmar, „Le baptême – fondement de l'unité des Églises? Foi et Constitution et la question du baptême", în: *Irénikon*, LXXII (1999), pp. 73-93.

Hunt, Anne, „The Trinity and the Church: Explorations in Ecclesiology from a Trinitarian Perspective", în: *Irish Theological Quarterly*, LXX (2005), pp. 215-235.

Irénée De Lyon, *Contre les hérésies*, V, coll. *Sources Chrétiennes* 153, Éd. du Cerf, Paris, 1969.

Irénée De Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, coll. *Sources Chrétiennes* 406, trad. A. Rousseau, Éd. du Cerf, Paris, 1995.

Jean Chrysostome, *Homélies sur la re Lettre aux Corinthiens*, în: *Correspondance II, Les Belles Lettres*, Paris, 1925.

Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, trad. E. Ponsoye, Paris, 1966.

Journet, Charles, *L'Église du Verbe Incarné: essai de théologie spéculative*, t. II, *Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée, Paris, 1951.

Jugie, Martin, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris, 1930.

Kasper, Walter, *La théologie et l'Église*, trad. Joseph Hoffmann, coll. *Cogitatio Fidei* 158, Éd. du Cerf, Paris, 1990.

Kasper, Walter, *Le Dieu des chrétiens*, coll. *Cogitatio Fidei* 128, Éd. du Cerf, Paris, 1985.

Kasper, Walter, „Le mystère de la Sainte Église. Un rappel ecclésiologique au soir d'un «siècle de l'Église»", în: *L'Église à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, coll. *Cogitatio Fidei*, Éd. du Cerf, Paris, 1999, pp. 309-332.

Khodr, Georges, „L'Esprit Saint dans la tradition orientale", în: *Parole Orthodoxe*, publié par le Service orthodoxe de presse Cerf – SOP, 2000, pp. 109-118.

Kotsonis, Jérôme, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, trad. P. Dumont O.S.B., Gembloux, Duculot, 1971.

Küng, Hans, *Etre chrétien*, Seuil, Paris, 1974.

Küng, Hans, *Qu'est-ce que l'Église?*, coll. *Foi vivante* 251, Éd. du Cerf, Paris, 1990.

Küng, Hans, *The Council, Reform and Reunion*, NY, Sheed & Ward, 1961.

L'huillier, Pierre, „Economie et théologie sacramentelle", în: *Istina*, XVII (1972), pp. 17-20.

Ladaria, Luis, „Anthropologie chrétienne", în: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, (ed.) R. Latourelle, R. Fisichella, Ed. Bellarmin/ Éd. du Cerf, 1992.

Ladaria, Luis, „L'homme créé à l'image de Dieu", în: *Histoire des dogmes*, (ed.) B. Sesboüé, t. IV, *Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995, pp. 89-148.

Lanne, Emmanuel, „Catholiques et Orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CVII (1985), pp. 87-100.

Lanne, Emmanuel, „Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie orthodoxe", în: *Irénikon*, XXXV (1962), pp. 171-212.

Lanne, Emmanuel, „Quelques questions posées à l'Église orthodoxe concernant la «communicatio in sacris» dans l'Eucharistie", în: *Irénikon*, LXXII (1999), pp. 435-452.

Lanne, Emmanuel, „Une même foi, une même communion", în: *Irénikon*, LIX (1986), pp. 338-351.

Lanne, Emmanuel, „Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes", în: *Irénikon*, LX (1987), pp. 16-46.

Larchet, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, coll. *Cogitatio Fidei* 194, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

Legrand, Hervé, „Le dialogue entre catholiques et orthodoxes à l'épreuve", în: *Contacts*, LV (2003), pp. 416-430.

Lehmann, Karl, „Despre raportul dintre Teologie și Spiritualitate. O primă privire asupra operei teologice a lui Dumitru Stăniloae", în: *Teologie și Viață*, LXXIX (2004), 1-6, pp. 34-40.

Lennan, Richard, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford, 1995.

Limouris, Grennadios, „The Church as Mystery and Sign in Relation to the Holy Trinity – in Ecclesiological Perspective", în: *Church, Kingdom, World: the Church as Mystery and Prophetic Sign*, (ed.) G. Limouris, Faith and Order Paper 130, WCC, Geneva, 1986, pp. 18-49.

Lison, Jacques, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, coll. Patrimoine – Christianisme, Éd. du Cerf, Paris, 1994.

Lossky, Vladimir, À l'image et à la ressemblance de Dieu, coll. *Patrimoine – Christianisme*, Éd. du Cerf, Paris, 2006.

Lossky, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, coll. *Patrimoine – Christianisme*, Éd. du Cerf, Paris, 1990.

Louth, Andrew, „The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae", în: *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology*, (ed.) Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, pp. 53-70.

Lubac, Henri de, *Catholicisme*, coll. *Unam Sanctam* 3, Éd. du Cerf, Paris, 1965.

Lubac, Henri de, *Méditation sur l'Église*, *Œuvres complètes* VIII, (ed.) G. Chantraine, F. Clinquart, T. Thomas, Éd. du Cerf, Paris, 2003.

Lubac, Henri de, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris, 1965.

Lubac, Henri de, *Surnaturel*, Aubier, Paris, 1953.

Luther, Martin, *Commentaire du livre de la Genèse*, coll. *Œuvres*, t. 17, Labor et Fides, 1975.

Manastireanu, Danut, „Dumitru Staniloae's Theology of Ministry", în: *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology*, (ed.) Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, pp. 126-146.

Maxime Le Confesseur, *Ambigua*, (ed.) J. C. Larchet, E. Ponsoye, Ancre, Paris, 1994.

Maxime Le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, intr. Jean-Claude Larchet, trad. Emmanuel Ponsoye, coll. *Sagesses chrétiennes*, Éd. du Cerf, Paris, 1998.

Mcdermott, Jean, „Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament", în: *Irish Theological Quarterly*, LXXI (2006), pp. 143-178.

Mersch, Emile, *Le Corps mystique du Christ*, t. II, Paris, 1933.

Methode D'Olympe, *Le Banquet*, în: *Sources Chrétiennes* 95, Éd. du Cerf, Paris, 1963.

Meyendorff, John, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1975.

Meyendorff, John, *Initiation à la théologie byzantine*, Éd. du Cerf, Paris, 1975.

Meyendorff, John, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Éd. du Cerf, Paris, 1960.

Meyendorff, John, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Éd. du Cerf, Paris, 1969.

Meyendorff, John, *Orthodoxie et Catholicité*, Seuil, Paris, 1965.

Meyer, John, „Coordinating the Immanent and Economic Trinity", în: *Gregorianum*, LXXXVI (2005), pp. 235-253.

Möhler, Johann Adam, *L'unité dans l'Église*, Éd. du Cerf, Paris, 1938.

Möhler, Johann Adam, *Symbolique*, t. 2, trad. Lachat, Bruxelles, 1854.

Moltmann, Jürgen, *Dieu dans la création*, coll. *Cogitatio Fidei* 146, Éd. du Cerf, Paris, 1988.

Moltmann, Jürgen, *L'Église dans la force de l'Esprit, Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, trad. Robert Givard, coll. *Cogitatio Fidei* 102, Éd. du Cerf, Paris, 1980.

Moltmann, Jürgen, „Propositions dogmatiques en vue d'une solution à la querelle du Filioque", în: *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident, Document Foi et Constitution* 103, (ed.) Lukas Vischer, Le Centurion, 1981, pp. 179-190.

Moltmann, Jürgen, *Trinité et royaume de Dieu*, coll. *Cogitatio Fidei* 123, Éd. du Cerf, Paris, 1984.

Mühlen, Heribert, *L'Esprit dans l'Église*, I, trad. A. Leifooghe, M. Massart, R. Virrion, coll. *Bibliothèque œcuménique* 6, Éd. du Cerf, Paris, 1969.

Nellas, Panagiotis, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*, trad. Jean-Louis Palierne, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 1989.

Nellas, Panagiotis, „Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe", în: *Contacts*, XXV (1973), pp. 262-268.

Nygren, Anders, *Christ and His Church*, London, 1957.

O'Neill, Edouard, „L'homme ouvert à Dieu (Capax Dei)", în: *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3[e] cycle en théologie systématique des

Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986, (ed.) Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989, pp. 241-260.

O'Sullivan, Noel, „Henri de Lubac's «Surnaturel»: An Emerging Christology", în: *Irish Theological Quarterly*, LXXII (2007), pp. 3-31.

Ormerod, Neil, „Wresling with Rahner on the Trinity", în: *Irish Theological Quarterly*, LXVIII (2003), pp. 213-227.

Pannenberg, Wolfhart, „Pour une interprétation commune du Symbole de Nicée-Constantinople", în: *La Documentation catholique*, MMLXXIX (1993), pp. 828-831.

Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie* III, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.

Pelikan, Jaroslav, *La tradition chrétienne*, t. I, (*L'émergence de la tradition catholique, 100-600*), trad. P. Quillet, J. Y. Lacoste, PUF, Paris, 1994.

Pelikan, Jaroslav, *La tradition chrétienne*, t. IV, (*La réforme de l'Église et du dogme, 1300-1700*), trad. P. Quillet, J. Y. Lacoste, PUF, Paris, 1994.

Pelikan, Jaroslav, *La tradition chrétienne*, t. V, (*Doctrine chrétienne et culture moderne, depuis 1700*), trad. P. Quillet, J. Y. Lacoste, PUF, Paris, 1995.

Piet Y. Ninot, Salvador, „L'apostolicité de l'Église et le ministère de l'évêque", în: *Positions luthériennes*, IV (1990), pp. 340-362.

Popescu, Dumitru Pr., „Impactul operei părintelui Stăniloae asupra teologiei și culturii contemporane", în: *Glasul Bisericii*, LVI (2000), 9-12, pp. 65-66.

Rahner, Karl, *Dieu dans le Nouveau Testament*, în: *Ecrits théologiquesI*, DDB, Paris, 1959.

Rahner, Karl, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, intr. Yves Tourenne, Éd. du Cerf, Paris, 1999.

Rahner, Karl, *Église et sacrements*, DDB, Paris, 1970.

Rahner, Karl, *Paroles et Eucharistie*, în: *Ecrits théologiques*, IX, DDB, Paris, 1968.

Rahner, Karl, „Considérations générales sur la christologie", în: *Problèmes actuels de christologie*, Travaux du Symposium de l'Arbresle, 1961, DDB, 1965, pp. 15-33.

Rahner, Karl, *Les sacrements de l'Église*, trad. Marc Debacker, Nouvelle Cité, Paris, 1987.

Rahner, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. G. Jarczyk, Le Centurion, 1983.

Rai, Pierre, „L'économie dans le droit canonique des origines jusqu' au XIe siècle: Recherches historiques et canoniques", în: *Istina* XVIII (1973), pp. 260-326.

Ramsey, Paul, *Basic Christian Ethics*, New York, 1950.

Ratzinger, Cardinal Joseph, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, trad. E. Ginder et P. Schouver, Éd. du Cerf, Paris, 2005.

Ratzinger, Cardinal Joseph, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.

Rigal, Jean, „La sacramentalité comme question œcuménique", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CXXIV (2002), pp. 57-78.

Roberson, Ronald, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The contribution of Dumitru Staniloae and younger colleagues*, [Excerpta ex disertatione ad Doctoratum – Pontificium Institutum Orientale], Rome, 1988.

Rogobete, Eugen, „Mystical Existentialism or Communitarian Participation? Vladimir Lossky and Dumitru Staniloaë", în: *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology, (*ed.) Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, pp. 167-206.

Scheeben, Matthias Joseph, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, trad. A. Kerkvoorde, coll. *Unam Sanctam* 15, Éd. du Cerf, Paris, ²1956.

Schmemann, Alexander, Pr., *L'Eucharistie, Sacrement du Royaume*, trad. C. Andronikof, YMCA-Press / O.E.I.L., Paris, 1985.

Schillebeeckx, Edward, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, coll. *Foi vivante* 133, Éd. du Cerf, Paris, 1997.

Schillebeeckx, Edward, *L'économie sacramentelle du salut*, trad. Yvon van des Have, Benoît-Dominique de la Soujeole, coll. *Studia Friburgensia* 95, Academic Press Fribourg, 2004.

Schnackenburg, Rudolf, *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique. Nature et mystère de l'Église*, trad. R. L. Oechslin, coll. *Unam Sanctam* 47, Éd. du Cerf, Paris, 1964.

SCOBA, *A Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church regarding the Munich Document U.S. Theological Consultation*, 25 mai 1983. http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/1983munich.html; consultat în 20 octombrie 2006.

Semmelroth, Otto, *Le sens des sacrements*, trad. M. Schoonbrood, *La pensée catholique*, Bruxelles, 1963.

Sesboüé, Bernard, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Desclée, Paris, 2000.

Sesboüé, Bernard, *Karl Rahner*, coll. *Initiations aux théologiens*, Éd. du Cerf, Paris, 2001.

Sesboüé, Bernard, „Le surnaturel chez Henri de Lubac", în: *Recherches de Science Religieuse*, LXXX (1992), pp. 373-408.

Sesboüé, Bernard, *N'ayez pas peur. Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1996.
Sesboüé, Bernard, *Pour une théologie œcuménique*, coll. *Cogitatio Fidei* 160, Éd. du Cerf, Paris, 1990.
Skira, Jaroslav, „The Synthesis between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox Theology", în: *Orientalia Christiana Periodica*, LXVIII (2002), pp. 435-465.
Soujeole, Benoît-Dominique de la, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 1998.
Soujeole, Benoît-Dominique de la, „Questions actuelles sur la sacramentalité", în: *Revue Thomiste*, III (1999), pp. 483-496.
The North American Orthodox – Catholic Theological Consultation, *Baptism and «Sacramental Economy»*, St. Vladimir's Orthodox Seminary, Crestwood, New York, June 3, 1999; text francez „Baptême et «économie sacramentelle»", în: *Irénikon*, LXXII (1999), pp. 114-130.
Theobald, Christoph, „«Dieu est relation». A propos de quelques approches récentes du mystère de la Trinité", în: *Concilium*, CCLXXXIX (2001), pp. 47-58.
Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 1, II, Éd. du Cerf, Paris, 1984.
Thompson, John, *Modern Trinitarian Perspectives*, New York: Oxford Univ. Press, 1994.
Thomson, John, „Economy: an Examination of the Various Theories of Economy Held within the Orthodox Church, with Special Reference to the Economical Recognition of the Validity of Non-Orthodox Sacraments", în: *Journal of Theological Studies*, XVI (1965), pp. 368-420.
Tihon, Paul, *L'Église*, în: *Histoire des dogmes*, (ed.) B. Sesboüé, t. III, *Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995, pp. 339-562.
Tillard, Jean-Marie Roger, „Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CVI (1984), pp. 658-685.
Tillard, Jean-Marie Roger, „L'évêque et les autres ministères", în: *Irénikon*, LXVIII (1975), pp. 194-200.
Tillard, Jean-Marie Roger, „La question de Dieu et le mouvement œcuménique", în: *L'Église à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, (ed.) M. Deneken, Éd. du Cerf, Paris, 1999, pp. 173-194.
Tillard, Jean-Marie Roger, „«Ministère» ordonné et «sacerdoce» du Christ", în: *Irénikon*, XLIX (1976), pp. 147-166.
Todoran, Isidor, Pr., „Botezul ereticilor", în: *Mitropolia Ardealului*, VI (1961), 4-6, pp. 266-281.
Todoran, Isidor, Pr., „Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic", în: *Studii Teologice*, VII (1955), pp. 139-149.

Tourneux, André, „Église et Eucharistie à Vatican II", în: *Nouvelle Revue Théologique*, CXII (1990), pp. 338-355.

Trembelas, Panagiotis, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. III, Chevetogne-Desclée, 1968.

Vanneste, Alfred, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac*, Leuven University Press, 1996.

Vliet, Van, „Ministère et charisme chez Y. Congar. L'ecclésiologie entre christologie et pneumatologie", în: *Communio*, XXI (1996), pp. 61-72.

Ware, Kallistos, *L'île au-delà du monde*, coll. *Sel de la Terre*, Éd. du Cerf, Paris, 2005.

Ware, Kallistos, *L'Orthodoxie, l'Église de sept Conciles*, coll. *Sel de la Terre*, Éd. du Cerf, Paris, 2002.

Ware, Kallistos, „La théologie orthodoxe au XXIe siècle", în: *Irénikon*, LXXVII (2004), pp. 219-237.

Widmer, Gabriel, „La théologie réformée et le Filioque", în: *Le IIe Concile Œcuménique. Significations et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, (Colloque, Chambésy, 1980), pp. 319-339.

Zeuch, Manfred, *Signes du Royaume de Dieu. L'Église et les sacrements dans la théologie de Wolfhart Pannenberg*, thèse de doctorat, Strasbourg, 1997.

Zizioulas, Jean, „Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales", în: *Les Églises après Vatican II* – actes du Colloque international de Bologne – 1980, (ed.) G. Alberigo, coll. *Théologie historique* 61, Beauchesne, 1981, pp. 131-148.

Zizioulas, Jean, „Communion et altérité", în: *Parole orthodoxe*, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000), Éd. du Cerf, Paris, 2000, pp. 219-243.

Zizioulas, Jean, „Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie", în: *Communio Sanctorum*, Mélanges offerts à J.-J. Von Allmen, Labor et Fides, 1982, pp. 141-154.

Zizioulas, Jean, *L'être ecclésial*, coll. *Perspective orthodoxe* 3, Labor et Fides, Genève, 1981.

Zizioulas, Jean, „Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe", în: *Irénikon*, LX (1987), pp. 323-335.

CUPRINS

INTRODUCERE

PARTEA ÎNTÂI

PARTEA A DOUA

PARTEA A TREIA

PARTEA A IV-A

PARTEA A V-A

PARTEA A VI-A

PARTEA A VII-A



„Părintele Dumitru Stăniloae a aprofundat în mod deosebit, mai ales în cea de-a doua parte a vieții sale, teologia trinitară, cu aplicare directă în antropologie și eclesiologie. Pentru el, taina Bisericii este atât de legată de taina Preasfintei Treimi, încât este evident că prima nu poate exista fără a doua. Ele nu sunt două realități paralele, fără puncte de întâlnire, ci există cu adevărat un transfer de viață între Sfânta Treime și Biserică, făcând astfel din ultima o taină sau un sacrament trinitar. În viața Bisericii este *«împletită»* viața Sfintei Treimi, spune frumos Părintele, continuându-l pe Origen cu formula sa celebră: *Biserica este plină de Treime*.

Întreaga viață sacramentală a Bisericii este o introducere, o afundare în taina sau în viața comuniunii trinitare și, în același timp, o sălășluire a vieții trinitare în oameni, arătată în cultul ortodox prin faptul că Sfintele Taine încep cu formula: *«Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh»*".

Pr. lect. dr. **Sorin ȘELARU**

www.editurapatriarhiei.ro
ISBN 978-606-8495-99-6
6 422839 005584